Editor:
Martin van Bruinessen
Julia Day Howell

Kata Pengantar:
Azyumardi Azra

Urban Sufism

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

Urban Sufism

Editor:
Martin van Bruinessen
Julia Day Howell

Kata Pengantar:
Azyumardi Azra

RAJAWALI PERS
Divisi Buku Perguruan Tinggi
PT RajaGrafindo Persada

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam terbitan (KDT)

Martin van Bruinessen

Urban Sufism/Martin van Bruinessen, Julia Day Howell—
Ed. 1.—1.—Jakarta: Rajawali Pers, 2008.
xii, 578 hlm., 21 cm.
ISBN 978-979-769-224-7

1. Islam—Aliran dan Sekte.
I. Judul.

297.8
08-1-11

Hak cipta 2008, pada penulis

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit

2008.1014 RAJ
Martin van Bruinessen, Julia Day Howell (Editor)
URBAN SUFISM

Hak penerbitan pada PT RajaGrafindo Persada, Jakarta

Buku ini diterbitkan atas kerja sama Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan Penerbit RajaGrafindo Persada, didukung Ford Foundation Jakarta Grifith University Australia dan ISIM

Desain cover Alfdsigna@gmail.com

Dicetak di Kharisma Putra Utama Offset

PT RAJAGRAFINDO PERSADA

Kantor Pusat:
Jl. Peiepah Hijau IV TN.1. No. 14-15, Kelapa Gading Permai, Jakarta 14240
Tel/Fax : (021) 4520951 – 4529409
E-mail : rajapers@indo.net.id http: //www.rajagrafindo.com

Perwakilan:

Bandung-40243 Jl.H. Kurdi Timur No. 8 Komplek Kurdi Telp. (022) 5206202. Yogyakarta-Pondok Soragan Indah Blok A-1, Jl. Soragan, Ngestiharjo, Kasihan Bantul, Telp. (0274) 625093. Surabaya-60118, Jl. Manyar Jaya Blok. B 229 A, Komp. Wahana Wisma Permai, Telp. (031) 5949365. Palembang-30137, Jl. Kumbang III No. 4459 Rt. 78, Kel. Demang Lebar Daun Telp. (0711) 445062. Padang-25156, Perum. Palm Griya Indah II No. A. 9, Korong Gadang Taruko, Telp. (0751) 498443. Medan-20215, Jl. Amaliun No. 34/68, Telp. (061) 7323082. Makasar-90221, Jl. ST. Alauddin Blok A 9/3, Komp. Perum Bumi Permata Hijau, Telp. (0411) 861618. Banjarmasin-70114, Jl. Bali No. 31 Rt. 9, Telp. (0511) 3352060. Denpasar, Jl. Trengguli No. 60 Penatih, Telp. (0361) 8607995

Kata Pengantar

Sufisme dan "yang Modern"

Azyumardi Azra

Apakah relevansi Sufisme dengan 'yang modern' (*'the modern'*), modernitas, dan juga modernisasi? Mungkinkah Sufisme bisa bertahan di tengah sikap kritis kalangan Muslim sendiri terhadap Sufisme? Apakah Sufisme dapat *survive* di tengah deru modernitas yang bertumpu pada rasionalitas dan efisiensi; dan siap menggilas segala sesuatu dalam kehidupan yang tidak cocok dengan paradigma modernitas ini?

Bagi sementara kalangan Muslim, Sufisme atau tasawuf tidak relevan dengan kemodernan dan semua yang berkaitan dengan itu. Bahkan, sebaliknya Sufisme mereka pandang sebagai hambatan bagi kaum Muslimin dalam mencapai modernitas dan kemajuan dalam berbagai lapangan kehidupan. Karena itu, jika kaum Muslimin ingin mencapai kemajuan, maka Sufisme dalam berbagai bentuknya haruslah ditinggalkan, karena kemunduran dan keterbelakangan kaum Muslimin adalah karena mereka terperangkap ke dalam berbagai praktik Sufistik memabukkan, yang membuat mereka lupa pada dunia.

Pandangan ini, yang menempatkan Sufisme sebagai 'tertuduh', bukanlah sesuatu yang baru. Bahkan sejak bermulanya praktik-praktik sufistik di masa awal Islam, kaum *muhadditsin* dan *fuqaha'* memandangnya sebagai tidak sesuai dengan Sunnah Nabi, eksesif,

dan spekulatif dalam hal-hal menyangkut Tuhan. Oposisi ini terus bertahan dari waktu, meski al-Ghazali berhasil merukunkan syariah dan tasawuf sejak abad ke-12. Salah satu puncak oposisi terhadap tasawuf dan tarekat tentu saja diwakili gerakan Wahabiyah yang menemukan momentumnya pada akhir abad ke-18.

Bahkan kebangkitan modernisme dan reformisme Islam sejak awal abad ke-20 menjadikan tasawuf sebagai salah satu sasaran pembaruan dan pemurnian Islam. Bagi para pemikir dan aktivis modernis dan reformis Muslim, kaum Muslim bisa mencapai kemajuan hanya dengan meninggalkan kepercayaan dan praktik sufistik yang mereka pandang bercampur dengan bid'ah, khurafat, takhayul dan taqlid buta kepada pimpinan tasawuf dan tarekat.

Pandangan-pandangan seperti itu tampaknya perlu dikaji ulang setelah lebih dari setengah abad negara-negara dan masyarakat-masyarakat Muslim mengalami proses modernisasi. Modernitas dan modernisasi tidak selalu berhasil memenuhi janji-janjinya bagi peningkatan kesejahteraan kaum Muslimin, baik lahir maupun batin. Sebaliknya, modernisasi yang kemudian diikuti globalisasi yang tidak terbendung memunculkan kesulitan-kesulitan baru dalam kehidupan; mulai dari meningkatnya gaya hidup materialistik dan hedonistik, sampai kepada disorientasi dan dislokasi sosial, politik dan budaya.

Karena itu, membaca buku *Sufism and the 'Modern' in Islam* yang disunting Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (London: IB Tauris, 2006) ini, sangat membantu untuk lebih memahami berbagai gejala Sufisme dalam kaitan dengan modernitas di kalangan kaum Muslimin di masa kontemporer. Buku yang berasal dari makalah-makalah pada konferensi internasional yang diselenggarakan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta di Bogor pada awal September 2003 merupakan sumbangan penting ke arah pemahaman lebih baik tentang Sufisme dewasa ini tidak hanya di Indonesia, tetapi juga di berbagai wilayah masyarakat Muslim lain.

Satu hal sudah pasti; yaitu terjadinya kebangkitan Sufisme pada masa pasca-modernitas dan globalisasi ini, tidak hanya di Indonesia, tetapi juga di hampir seluruh kawasan Dunia Muslim; dan bahkan di kalangan Muslim di diaspora Barat. Ini bertentangan dengan anggapan sementara ahli yang pernah memprediksikan Sufisme tidak dapat bertahan di tengah modernisasi, dan kemudian globalisasi. Tetapi seperti diingatkan van Bruinessen dan Howell, kebangkitan Sufisme tidak bisa sepenuhnya dipahami hanya sebagai suatu bentuk respons kaum Sufi terhadap modernitas dan globalisasi.

Hemat saya, kebangkitan Sufisme berkaitan dengan sejumlah faktor keagamaan, sosial, politik, ekonomi dan budaya yang kompleks. Secara keagamaan, sejak 1980-an, terjadi gejala peningkatan *attachment* kepada Islam; gejala yang di Indonesia biasa disebut sebagai 'santrinisasi'. Proses santrinisasi itu dimungkinkan karena mulai terbentuknya kelas menengah Muslim di tengah terjadinya perubahan politik rezim penguasa yang lebih rekonsiliatif dan bersahabat terhadap kaum Muslimin dan Islam.

Relatif mapannya keadaan ekonomi kelas menengah tersebut tidak hanya mendorong mereka, misalnya, mengerjakan ibadah haji dan umrah, tetapi juga mengeksplorasi pengalaman keagamaan dan spiritualitas yang lebih intens. Ini hanya bisa diberikan Sufisme, dan bahkan kemudian bentuk-bentuk spiritualitas Islam lainnya, yang memang tidak selalu sesuai dengan paradigma dan bentuk tasawuf konvensional.

Karena itulah, gejala Sufisme kontemporer di Indonesia dan juga di tempat-tempat lain di Dunia Muslim tidak lagi hanya diwakili bentuk-bentuk tasawuf konvensional, baik tarekat ataupun tasawuf yang diamalkan secara personal-individual, tetapi juga bahkan bentuk-bentuk baru yang bukan tidak mirip dengan apa yang disebut ahli sosiologi agama sebagai *'new age movement'*, gerakan [spiritualitas keagamaan] zaman baru.

Dalam konteks itu, jika secara konvensional zikir misalnya dilakukan secara pribadi dan kelompok dilakukan di ruang

tertutup, kini dilakukan secara massal dan terbuka dengan liputan TV. Gejala-gejala baru ini tidak membuat pengamalan Sufisme konvensional lenyap; bahkan sebaliknya tidak hanya bertahan, tetapi juga menemukan momentumnya, tidak hanya di lingkungan kelas menengah, sekaligus pada massa akar rumput.

Tasawuf dalam Diaspora

Sebagian kalangan Muslim sering meremehkan kekuatan dan keberlangsungan tasawuf. Tasawuf yang sering diamalkan secara dalam kerangka 'organisasi' yang dikenal sebagai 'tarekat' (Arab, *tariqah*), bagi kalangan ini, lebih banyak dianggap sebagai sumber bid'ah dan khurafat, yang berpusat pada pemujaan terhadap syaikh-syaikh tarekat. Karena itu, selalu ada kecenderungan oposisi terhadap tasawuf dan tarekat.

Memang, pengamalan tasawuf baik secara individual maupun kelompok, ataupun melalui tarekat juga bukan tidak sering mengandung ekses-ekses tertentu. Boleh jadi hal itu terlihat dalam bentuk ibadah dan amalan lainnya yang cenderung eksesif, ekstravagan dan berbunga-bunga. Atau, pemujaan yang sangat berlebihan kepada syaikh sufi yang bukan tidak jarang dianggap sebagai *'wali'* yang *ma'shum* alias suci dari dosa dan kesalahan. Atau, adanya orang-orang yang mengaku sebagai 'syaikh sufi', yang menjual jimat dan benda-benda yang dipandang sebagai memiliki kekuatan adi-kodrati tertentu.

Tetapi, sekali lagi, tasawuf dan tarekat tak pernah betul-betul surut, apalagi lenyap. Meski sepanjang sejarahnya sering menghadapi oposisi dan menjadi sasaran 'pemurnian' yang radikal—khususnya sejak pertengahan abad ke-19 dengan bangkitnya gerakan Wahabiyah—tasawuf dan tarekat bukan hanya mampu bertahan dan melakukan berbagai adaptasi dan akomodasi, tetapi bahkan berkembang lebih luas. Perkembangan itu bisa disaksikan tidak hanya di wilayah-wilayah dominan Muslim, tapi juga di wilayah lain, di mana kaum Muslim merupakan kelompok

minoritas. Di tempat-tempat terakhir inilah tasawuf dan tarekat juga menjadi gejala diaspora; tasawuf dan tarekat dalam diaspora Muslim di negara-negara Barat khususnya.

Dalam pengamatan saya sendiri, ketika belajar di New York City, kemudian berada atau mengadakan perjalanan di berbagai negara Barat untuk kepentingan seminar, konferensi dan semacamnya, saya juga menemukan kecenderungan meningkatnya popularitas tasawuf dan tarekat. Gejala itu juga tidak luput daripada pengamatan para sarjana dan peneliti Kajian Islam. Selain tulisan Pnina Webner yang membahas kaum Sufi asal Asia Selatan di Inggris yang tercakup dalam buku ini, salah satu literatur terakhir lain yang mengungkapkan perkembangan tasawuf dan tarekat dalam diaspora di Barat itu adalah Jamal Malik dan John Hinnells (eds), *Sufism in the West* (New York: Routledge, 2006). Membaca buku ini, saya dapat secara lebih jelas melihat 'peta' perkembangan tasawuf dan tarekat di berbagai negara Eropa dan Amerika.

Jelas terdapat berbagai ragam ekspresi tasawuf dan tarekat dalam diaspora. Keragaman itu, bukan hanya disebabkan pemahaman yang berbeda tentang tasawuf dan tarekat itu sendiri—bahkan di kalangan para pengamalnya—tetapi juga karena terkait dengan wilayah Muslim mana tasawuf dan tarekat itu datang ke diaspora. Bahkan, terkait juga dengan lingkungan diaspora Barat itu sendiri, yang juga bisa berbeda satu sama lain.

Memang, tidak sepenuhnya, tasawuf dan tarekat di wilayah diaspora dapat dikategorikan sebagai termasuk ke dalam tasawuf atau tarekat yang *mu'tabar* (atau *mu'tabarah*), yang sahih seperti didefinisikan para ulama tasawuf dan tarekat di lingkungan Nahdlatul Ulama (NU). Ukuran kesahihan itu, antara lain; silsilah yang berkesinambungan sampai kepada Nabi Muhammad Saw.; dan ajaran serta praktik yang tidak bertentangan dengan syariah.

Jelas tidak semua tasawuf dan tarekat di diaspora dapat dikategorisasikan sebagai *mu'tabar*. Bahkan, keragaman sufisme dan tarekat di wilayah diaspora jauh lebih besar dibandingkan dengan yang dapat ditemukan di Indonesia dan wilayah-wilayah

dominan Muslim lainnya. Marcia Hermansen, guru besar Islamic Studies pada Universitas Loyola Chicago, yang banyak meneliti tasawuf dan tarekat di Amerika Serikat dalam tulisannya pada buku *Sufism in the West* membuat tiga kategori Sufisme di Barat: *Pertama*, Sufisme hibrida yang memperlihatkan kaitan erat dengan sumber dan kandungan Islam, yang kemudian dikontekstualisasikan dengan lingkungan sosial, kultural dan spiritual Barat tertentu; *kedua*, Sufisme perennial, yaitu kelompok sufistik yang dekat kepada gagasan bahwa kebenaran yang berlaku abadi merupakan kerangka dasar seluruh agama; dan *ketiga*, Sufisme *transplant*, yakni kelompok sufistik yang tetap bertahan dengan tasawuf 'asli' yang dibawa kaum Muslim ke wilayah diaspora dari negeri asalnya masing-masing.

Terlepas dari keragaman corak tasawuf dan tarekat di diaspora, yang jelas aspek spiritualisme Islam ini menyajikan wajah Islam yang lebih inklusif. Sebuah wajah yang berbeda jauh dengan satu wajah Islam lainnya yang sangar seperti sering digambarkan dalam media massa atau dalam persepsi banyak kalangan Barat, khususnya setelah peristiwa 11 September 2001 di AS dan ledakan bom-bom lainnya di Madrid dan London.

Karena itu, seperti disarankan buku *Sufism in the West*, tasawuf dan tarekat di diaspora, baik secara sosiologis dan intelektual punya potensi besar untuk menjadi arus utama Islam yang lebih *acceptable* bagi lingkungan Barat. Hemat saya, hal itu, karena tasawuf dan tarekat daya inklusi dan akomodasi yang kuat dengan lingkungannya. Selain itu, tasawuf dan tarekat punya dinamika internal untuk memperbarui dirinya agar lebih sesuai dengan syariah tanpa harus terkesan literal; pendekatan dan rekonsiliasi tasawuf dengan syariah dan akomodasi dengan lingkungannya bahkan menjadi gejala historis yang berkelanjutan.

Sufisme dan *Civil Society*

Dalam kajian saya sendiri, para pengamal tasawuf dan tarekat cenderung memiliki jaringan dan ikatan yang otonom, *self-regulating*, *self-financing*, dan berusaha untuk mencapai kemaslahatan bersama (*public good*). Kecenderungan ini tentu saja tidak unik di kalangan para pengamal tasawuf dan tarekat; sebaliknya jaringan dan ikatan semacam itu telah muncul dan eksis di kalangan masyarakat Muslim sejak masa-masa awal sejarah Islam. Selain di antara para pengamal tasawuf dan tarekat, jaringan dan ikatan semacam itu dalam masyarakat Muslim juga terdapat di antara para pedagang dan perajin (gilda).

Tetapi, seperti pernah dikemukakan Profesor Vincent J. Cornell dalam "Sufism and Civil Society: Voluntary Associations in pre-Modern Islam", jaringan dan ikatan seperti ini tidak otomatis merupakan organisasi atau kelompok *civil society* dalam pengertian modern. Hal ini bukan hanya karena sifat 'kewargaan' dan negara pada masa klasik yang berbeda dalam realitas dunia modern, tetapi juga karena corak dan sifat hubungan yang berbeda pula antara 'warga' dan 'negara'. Negara pada masa pra-modern Islam adalah negara absolutis, yang tidak membatasi 'kewarganegaraan' kaum Muslimin atas dasar wilayah.

Berdasarkan penelitiannya tentang tasawuf di Afrika Utara, Vincent Cornell, sarjana Muslim yang kini menjadi Direktur King Fahd Center for Middle East and Islamic Studies University of Arkansas AS, menyimpulkan, terdapat sejumlah potensi *civil society* dalam jaringan tasawuf dan bahkan tarekat. Ini dapat dilihat dari ikatan yang kuat di antara para pengamal tasawuf untuk mencapai *maslahah 'ummah* (*public good*) dengan mengembangkan pendidikan dan penerapan nilai-nilai keadaban yang menekankan sikap saling percaya dan respek.

Kesimpulan ini berbeda dengan anggapan umum yang melihat tasawuf dan tarekat hanyalah menciptakan kelompok masyarakat Muslim yang pasif, yang cenderung peduli hanya pada

kelompok mereka sendiri. Kelompok sufi dan tarekat bahkan dianggap lebih senang melakukan *uzlah*, menjauhkan diri dari kehidupan dan tanggung jawab sosial kemasyarakatan untuk berasyik maksyuk dalam kehidupan kerohanian.

Pada akhirnya, pemberdayaan potensi-potensi penguatan dalam berbagai kelompok masyarakat Muslim—seperti kelompok-kelompok tasawuf dan tarekat—sangat krusial untuk turut serta dalam penguatan *civil society*. Pada saat yang sama dapat kalangan tasawuf dan tarekat dapat melakukan penguatan basis-basis doktrinal teologis-fiqhiyah untuk menopang pemberdayaan *civil society* yang tentu saja krusial bagi demokrasi. Penguatan secara doktrinal, seperti disarankan Cornell, dapat dilakukan kalangan tasawuf dan tarekat dengan mengembangkan lebih jauh konsep *maslahah 'ummah, a istihsan* dan *bid'ah hasanah* dalam berbagai aspek kehidupan publik. Dengan begitu, tasawuf dan tarekat kian relevan dengan tantangan dunia yang kian demokratis.

Puri Laras, Cirendeu, Ciputat
Ramadhan 1429/September 2008.

Daftar Isi

Azyumardi Azra iii

Kata Pengantar
Sufisme dan "yang Modern"

Julia Day Howell dan Martin van Bruinessen 1

Sufisme dan "Modern" dalam Islam

Rachida Chih 33

Apakah Tarekat Itu?
Tinjauan Ulang atas Konsep Tarekat Melalui
Studi Kasus Khalwatiyah di Mesir Kontemporer

Matthijs van den Bos 63

Unsur-unsur Sufisme Neo-Tradisional di Iran

Brian Silverstein 89

Sufisme dan Modernitas di Turki
Dari Keautentikan Pengalaman Hingga Praktik Disiplin

Benjamin F. Soares 127

Wali dan Sufi di Mali Kontemporer

Martin van Bruinessen 155

Wali, Politisi, dan Birokrat Sufi
Antara Tasawuf dan Politik Masa Orde Baru di Indonesia

Itzchak Weismann 197

Fundamentalisme Sufi Antara India dan Timur Tengah

Yoginder Sikand 221

Sufisme Pembaru Jamaah Tabligh
Kasus Komunitas Meo di Mewat, India

Michael Laffan
Krisis Nasional dan Gambaran Sufi Tradisional Jurnal *Salafy* dan *Sufi* 255

Leonardo A. Villalon
Modernitas Sufi di Senegal Kontemporer Dinamika Keagamaan Antara Lokal dan Global 295

Pnina Werbner
Murid-murid yang Intim di Dunia Modern Terciptanya Persahabatan Translokal di Kalangan Sufi Asia Selatan di Inggris 333

Julia Day Howell
Modernitas dan Spiritualitas Islam dalam Jaringan Baru Sufi Indonesia 373

Ahmad Syafi'i Mufid
Kuasa Jibril dari Sufisme Perenial Salamullah hingga Spiritualisme Eden[1] 413

Patrick Haenni dan *Raphael Voix*
Tentu Saja Tuhan... Keyakinan Eklektik dan Kebangkitan Sufi di Kalangan Borjuis Maroko 451

Celia A. Genn
Perkembangan Sufisme Barat Modern 481

John O. Voll
Sufisme Kontemporer dan Teori Sosial Mutakhir 521

Indeks Objek 549

Indeks Subjek 564

Tentang Kontributor 571

Sufisme dan "Modern" dalam Islam

Julia Day Howell dan Martin van Bruinessen

Islam dan Modernitas

Sufisme, sebagai aliran kebaktian dan mistik dalam tradisi Islam, telah menjadi sasaran ketegangan modernisasi yang dialami seluruh dunia Muslim. Peningkatan penduduk perkotaan yang cepat, penyebaran pendidikan umum non-religius dan ilmu alam, pengikisan hierarki keluarga dan sosial perkampungan, penggantian kerajaan dengan kekuasaan rakyat, peningkatan mobilitas dan akses informasi—semuanya telah mendatangkan tekanan bagi komunitas Muslim sama dengan tekanan yang dialami masyarakat Barat dalam proses industrialisasinya.

Akan tetapi, di kebanyakan dunia Muslim, di mana modernisasi ekonomi dimulai relatif belakangan dan dalam menghadapi kompetisi dengan masyarakat non-Muslim yang menjadikan langkah awal di antaranya dengan mengorbankan wilayah koloni Muslim, konfrontasi dengan modernitas menjadi sangat traumatis. Kemakmuran materiil para pengembang Barat awal telah menarik minat masyarakat Muslim yang sedang berkembang belakangan, tetapi transformasi sosial yang diasosiasikan dengan perubahan teknologi dan ekonomi, tidak selalu diterima dengan senang hati. Demikian juga, politik hubungan internasional pascakolonial antara masyarakat Barat dan masyarakat-mayoritas

Muslim juga belum meyakinkan, terutama sejak berakhirnya Perang Dingin dan "Perang melawan Teror" setelah 11 September 2001. Perasaan terancam yang meningkat, yang dialami banyak Muslim pada akhir abad ke-19 ketika kekuasaan kolonial mulai memperkenalkan kapitalisme modern yang secara sosial merusak ke wilayah jajahan mereka, kini telah merajalela (Malik 2004).

Mengingat agama telah membimbing dan terjalin berkelindan dengan praktik budaya lokal komunitas petani dan negara-negara pra-modern, kaum Muslim (seperti kaum Yahudi, Kristen, Hindu, dan lainnya) harus mempertanyakan sejauh mana tradisi keagamaan mereka dapat, dan harus menyesuaikan diri dengan modernitas. Jika mereka harus menyesuaikan diri dengan modernitas, lalu di wilayah apa dan dengan cara bagaimana? Perlindungan hukum terhadap pluralisme agama, peningkatan partisipasi demokratis dalam pemerintahan, dan dukungan terhadap hak asasi manusia (HAM) dan kesetaraan gender hingga batas tertentu telah menyertai perkembangan negara-bangsa modern di kawasan Atlantik Utara.

Pada abad ke-20, kaum Muslim dalam masyarakat-mayoritas Muslim yang telah mengadopsi model negara-bangsa dan kaum Muslim dalam masyarakat plural di Timur dan Barat harus memerhatikan apakah hukum Islam (syariah) sebagaimana telah dikembangkan oleh mazhab-mazhab klasik dapat diselaraskan dengan wacana demokrasi, pluralisme dan HAM dari Barat. Jika tidak, dapatkah pengkajian ulang terhadap teks-teks resmi (rekaman wahyu Tuhan dalam Kitab Suci Al-Qur'an dan teladan Nabi Muhammad dan para sahabatnya yang terekam dalam Hadis) menghasilkan penafsiran baru atas tradisi, seperti telah ditawarkan oleh pembaharu Salafi dan Modernis? Jika pembacaan Salafi terhadap teks resmi Islam telah menolak bentuk-bentuk sosial modernitas (meskipun secara tidak konsisten menerima teknologinya), para pembaharu Muslim Modernis telah menyebarkan analisis hermeneutik dan kontekstual historis yang lebih maju atas Al-Qur'an dan Hadis yang memungkinkan adaptasi tertentu

terhadap institusi sosial demokratik modern, pluralistik dan egaliter.

Sementara kaum Muslim dengan cemas memerhatikan masyarakat Barat dan modernitas yang mereka tiru pada awal abad ke-20, orang Barat juga mempertanyakan kesesuaian Islam dengan modernitas. Setelah bubarnya politik Perang Dingin yang berkutub ganda dan reorientasi pergerakan Islamis dari target domestik ke target internasional, terutama Barat, selama dua dekade terakhir, golongan penting publik Barat memandang dunia Muslim dengan perhatian yang semakin meningkat. Para sarjana berpengaruh seperti ilmuwan politik Samuel Huntington (1997) dan sejarawan Timur Tengah Bernard Lewis (2002) telah memperkuat skeptisisme umum terhadap kapasitas tradisi, yang dulu menjadi pemimpin pengetahuan dan penderma kultural bagi Eropa di Abad Pertengahan, untuk mendukung demokrasi di masyarakat Muslim dewasa ini. Pesimisme semacam itu menjustifikasi ramalan mereka bahwa Islam akan menentukan sebuah 'garis peradaban salah' yang memisahkan 'Barat' dari 'belahan lain' pada awal abad ke-21.

Namun, ada kritik substansial terhadap pandangan ini, yang menunjukkan peran pemerintahan Barat dalam menindas gerakan demokratik yang mengancam sekutu otokratik pemerintahan ini di dunia Muslim. Para pengkritik ini juga menyerukan perhatian pada kesalahan yang lebih mendasar dalam mengintisarikan setiap tradisi keagamaan (baik Islam, Kristen atau lainnya) dengan menyamakan makna ideologis kontemporer tradisi tersebut dengan apa "yang sebenarnya dikatakan" oleh teks suci. Sebagai realitas sosial, agama-agama universal ini sebenarnya adalah khazanah yang bersuara banyak yang bertahan melalui berbagai praktik kultural, aliran keilmuan dan gerakan ideologis. Islam, seperti tradisi agama besar dunia lainnya, mengandung arus yang mendorong keterlibatan positif para pengikutnya dalam masyarakat egaliter yang majemuk dan penggunaan pendekatan rasional-kritis terhadap pengetahuan baik dalam ilmu fisika maupun sosial. Oleh karena itu, ilmuwan seperti Charles Kurzman

(1998) dan Omid Safi (2003) menyerukan perhatian pada perkembangan banyaknya koleksi pemikiran Islam yang liberal dan progresif pada paruh akhir abad ke-20, dan telah berupaya memperkenalkan publik Barat dengan bentangan luas wacana intelektual Muslim kontemporer.

Sufisme dan Modernitas

Jadi, jelaslah bahwa artikulasi khazanah Islam yang berupaya menyelaraskan dengan modernitas diperjuangkan penuh semangat di dunia Muslim. Artikulasi itu juga semakin diapresiasi di Barat karena arti penting upaya itu dalam masyarakat Muslim. Meskipun demikian, tradisi sufi Islam, yang meliputi metafisika, disiplin etika, ibadah, musik, syair dan pengalaman mistis, tidak begitu luas dianggap selaras dengan kehidupan modern, baik dalam komunitas Muslim sendiri ataupun oleh para ilmuwan sosial yang mencoba memahami hubungan antara agama dan modernisasi.

Ilmu sosial selama abad ke-20 telah didominasi oleh teori-teori modernisasi (baik kiri maupun kanan) yang menegaskan bahwa masyarakat menjadi modern dengan berkembangbiaknya, apa yang disebut Max Weber, "bentuk-bentuk sosial rasional". Pemikiran kritis-rasional yang diperlukan untuk mendukung fungsi perusahaan modern dan institusi birokrasi lain—demikian tegas argumen tersebut—akan membuat agama semakin kurang masuk akal dan kurang menarik. Sejauh agama-agama bertahan dalam masyarakat modern sebagai sistem makna atau "tirai sakral" (Berger 1967) yang mensahkan bentuk pemerintahan, sistem keluarga dan loyalitas etnis, mereka diasumsikan semakin masuk akal semakin kurang dominan dicirikan sebagai praktik 'magis' dan ekstatik. Versi awal skema evolusi tentang perkembangan keagamaan seperti itu menjustifikasi pemerintahan kolonial untuk menawarkan agama Kristen sebagai perbaikan "rasional" atas anggapan "takhayul" dari kaum non-Kristiani yang dijajah.

Para teoretisi modernisasi hingga pertengahan abad ke-20 secara tidak kritis mendasarkan pada skema evolusi akhir abad ke-19 yang menegaskan bahwa tahap awal "magis," yang dipahami sebagai tindakan manipulatif untuk memenuhi kepentingan seseorang yang didasarkan pada keyakinan yang jelas-jelas salah, digantikan 'agama' pada masyarakat yang lebih maju. Kebenaran agama diartikan sebagai sesuatu yang berada di luar konfirmasi atau manipulasi faktual. Terlebih lagi, banyak ilmuwan sosial—yang tidak akrab dengan kajian akademis yang serius tentang tradisi mistis transendensi-diri dalam agama Budha, Hindu, Islam, dan Kristen—secara keliru masih menggunakan istilah "magis" dan "mistisisme" sebagai sinonim dengan kepercayaan dan praktik keagamaan yang jelas-jelas tidak masuk akal secara umum.

Munculnya kembali etnisitas dan agama di arena politik masyarakat non-Barat dan Barat pada paruh akhir abad ke-20 telah memaksa "hipotesis sekularisasi" yang malang ini untuk direvisi (cf. Casanova 1994; Martin 1978; Swatos dan Christiano 1999). Bahwa penyamaan modernisasi dengan sekularisasi adalah salah kini telah secara luas disadari dalam ilmu-ilmu sosial, meskipun apa yang diimplikasikan tentang dugaan rasionalitas masyarakat modern masa akhir dan bentuk-bentuk keagamaan yang tumbuh di dalamnya adalah masalah yang masih diperdebatkan.

Namun, yang kurang banyak dipahami (jika diketahui hanya secara superfisial), adalah daya tarik populer yang terus meningkat terhadap varian ekstatik dari lahiran Kristiani gerakan Pentekosta pada awal abad ke-20 (cf. Martin 2002). Hal serupa dapat dikatakan tentang 'spiritualitas' New Age di luar gereja atau tidak dikendalikan oleh agama tertentu, yang muncul dalam masyarakat Barat dan menjadi populer pada beberapa dekade terakhir abad ke-20 (cf. Heelas dan Woodhead 2005; King 1997). Walau banyak dipuji, karena secara politis tidak berbahaya, gerakan ini kurang banyak menarik perhatian ilmiah.

Spiritualitas New Age memanfaatkan fenomena terkait di Barat: 'Gerakan Keagamaan Baru' (New Religious Movements

NRMs) pada pertengahan hingga akhir abad ke-20. Gerakan ini terstruktur secara bebas dan memasukkan bagian-bagian dari agama Asia lama yang baru ke Barat, seperti Hindu, Budha, Islam, dan Sikh yang mengandung tradisi mistik. Agak sama dengan yang ada dalam tradisi daerah asal mereka, gerakan ini mengutamakan praktik transformasi kesadaran dan kemungkinan untuk mengalami kehadiran imanen Tuhan. Meskipun Troeltsch (1991) telah mengantisipasi sebelum bangkitnya mistisisme individualis ('Spiritualismus') di kalangan kelas terdidik di Barat pada abad ke-20, agama ekstatik umumnya diserahkan kepada para antropolog yang mengkaji masyarakat tradisional hampir sepanjang abad itu (Bandingkan Bourguignon 1997; Lewis 1971) dan bahkan dianggap sebagai antimodern. Sekalipun demikian, momentum tumbuhnya keberagamaan berdasarkan pengalaman dalam NRMs dan New Age pada 1960-an dan 1970-an telah mendorong Campbell (1978), Swatos (1983) dan lainnya untuk mempertegas, meskipun terlambat, pemahaman Troeltsch bahwa mistisisme dapat menjadi bagian integral dari penyelarasan agama dengan modernitas.

Tradisi sufi Islam tidak dapat disamakan begitu saja dengan mistisisme. Sebagaimana terlihat jelas dalam buku ini, juga di buku lain, sufisme mencakup banyak ragam sistem praktik dan dukungan institusi sosial, seni dan justifikasi ilmiah mereka. Meskipun demikian, tujuan umumnya adalah kemungkinan kesadaran puncak akan Tuhan. Lebih dari itu, banyak ekspresi sufisme, terutama yang mengejewantah dalam tarekat sufi (*thariqah*) yang lazim sejak abad ke-12, memberikan harapan bahwa kesadaran puncak semacam itu dapat melapangkan perasaan yang gigih terhadap apa yang disebut Rudolph Otto (1970) "kehadiran Ilahi" (*numinous*), *mysterium tremendum et fascinans*. Tarekat menghubungkan Muslim yang berusaha menyuburkan ketentuan kewajiban ritualnya (shalat lima waktu sehari, puasa Ramadhan, melaksanakan haji ke Makkah jika mampu) dengan seorang guru spiritual (guru, syaikh, mursyid, *pir* tarekat) yang dinilai memiliki kesalehan yang tinggi dan perasaan yang sangat kuat akan keha-

diran Ilahi. Bakat khusus kedekatan syaikh dengan Tuhan dan pengawasan oleh gurunya dalam garis pengajaran spiritual (*silsilah*) yang akhirnya merentang hingga Nabi Muhammad menjustifikasi perannya sebagai pembimbing dalam kegiatan refleksi etis, shalat dan puasa yang melampaui yang diwajibkan, dan serangkaian zikir khusus yang terus-menerus mengingatkan pikiran akan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan.

Sejauh sufisme mengarahkan perubahan radikal dalam kesadaran sehingga kehadiran Tuhan dirasakan lebih intens, sufisme memang berhak dikaitkan dengan mistisisme. Namun, dalam banyak ilmu sosial dan wacana publik Barat, pengaitan ini mengisyaratkan bahwa para sufi tidak sesuai dengan aktivitas pembangunan sosial dan ekonomi sebagaimana dipahami dalam skenario teori modernisasi abad ke-20.

Sufisme juga telah lama menjadi sasaran kritik para pembaru Muslim. Seperti halnya dalam agama-agama universalistik yang telah tersebar luas ke seluruh dunia melalui berbagai budaya dan bentuk masyarakat, adaptasi Islam dengan praktik kultural lokal sering menjadi objek penelitian kritis para pembaru. Sementara Muslim tradisional membolehkan elaborasi shalat wajib sejauh tambahan itu mendukung tujuan ibadah pokok, para pembaru Muslim abad ke-20 mengecam semua "inovasi" (*bid'ah*), termasuk ibadah tambahan yang melebihi kewajiban yang dilakukan para sufi. Kaum pembaru sangat keberatan terhadap zikir sufi yang berulang-ulang, yang dapat mempermudah pengalaman ekstatik, terutama yang dilaksanakan secara berjamaah, di mana mereka menandai ujaran-ujarannya dengan gerakan jasmani yang empatik atau menyertainya dengan tarian.

Para pembaru Muslim, dan kaum Muslim yang banyak terlibat dalam sektor ekonomi modern di negeri mereka, juga mengkritik peran yang dipikul oleh para tokoh tarekat sufi. Muslim pembaru abad ke-20 tidak hanya memiliki keprihatinan dengan semua kaum Sunni Muslim bahwa tidak ada makhluk Tuhan yang dapat mengangkat dirinya hingga derajat "Tuhan kedua" (sehingga

merusak kemurnian tauhid). Para pembaru ini juga mengutuk keras baiat, demikian mereka pahami, di mana seorang guru spiritual menuntut muridnya pasrah terhadap keputusannya. Mereka pun mengkritik penghormatan yang konon berlebihan yang diminta oleh para guru tarekat, dan kerahasiaan serta eksklusivitas yang diduga ada pada para guru sufi. Sifat-sifat yang diasosiasikan dengan tarekat ini dianggap tidak hanya menyimpang doktrin dasar keagamaan, tetapi juga tidak tepat bagi otonomi individu yang semestinya bagi manusia modern, yang menuntut interaksi antara wacana modernitas sekuler Barat dan wacana pembaru Muslim pada paruh terakhir abad ke-20.

Sepanjang abad ke-20, banyak juga sufi yang sungguh-sungguh mempertegas persepsi bahwa tradisi mereka tidak sejalan dengan modernitas, yang menampilkan diri mereka sebagai anti-modernis dan anti-pembaru. Meskipun demikian, tradisi itu telah mengalami banyak perubahan pada abad yang lalu, sebagian besar sebagai respons terhadap para pengkritik pembaru dan bahkan melalui perantaraan kaum reformis yang simpatik terhadap mereka. Apresiasi terhadap tradisi ini, yang terekam dalam bab-bab tentang sufisme kontemporer berikut, membantu kita memahami mekarnya sufisme yang malah mengejutkan, dan sama sekali tak terduga, dalam latar modern dan modernisasi di seluruh dunia Muslim pada beberapa dekade terakhir abad ke-20, bersamaan dengan kebangkitan Islam secara umum.

Kebangkitan Islam, Fundamentalisme dan Sufisme pada Akhir Abad ke-20

Kebangkitan Islam, yang permulaannya dapat ditelusuri sejak perang Timur Tengah 1967, memperoleh dorongan kuat dari revolusi Iran. Kebangkitan itu tak hanya memunculkan banyak gerakan Islamis dan neofundamentalis ke wilayah publik dunia Muslim, tetapi juga tampaknya memberikan peluang bagi kebangkitan sufisme dan gerakan-gerakan pengabdian terkait.[1]

Berlawanan dengan dikotomi yang gampang yang dibuat dalam tulisan-tulisan populer tentang Islam, baik gerakan Islamis maupun sufi tidak dapat dengan mudah dijelaskan sekadar sebagai respons kaum tradisionalis terhadap modernitas atau terhadap modernisme sekuler yang diwakili oleh elit nasionalis, sosialis, dan populis pada dekade sebelumnya. Mayoritas sarjana sepakat bahwa ideologi dan gerakan Islamis merupakan fenomena modern yang khas, dan hingga batasan tertentu gerakan neofundamentalis malah menjadi bagian dari, dan bukan hanya reaksi terhadap, modernitas itu sendiri. Akan tetapi, sampai saat ini, tidak banyak pengakuan ilmiah yang menegaskan hal itu juga berlaku bagi kebangkitan sufisme.

Menyoal Dugaan Runtuhnya Tarekat

Kebangkitan sufisme di lingkungan modern menyerukan pertanyaan atas sejumlah asumsi yang umum diyakini tentang dampak modernitas terhadap Islam dan masyarakat Muslim. Para Orientalis dan ilmuwan sosial yang mengkaji masyarakat Muslim sepanjang abad ke-20 menerima begitu saja bahwa tarekat sufi telah sirna dengan cepat dan memperoleh tumpuannya hanya pada golongan penduduk yang terbelakang, dan sering kali penduduk perkampungan. Dalam sebuah buku klasik pertengahan abad ke-20, *Sufism* karya A.J. Arberry, pengarang menegaskan bahwa tarekat di banyak tempat tetap "menarik masyarakat bodoh, tetapi tak satu pun orang yang terdidik peduli mendukung mereka" (1950:122). Persepsi ini kemudian tersebar luas karena tulisan berpengaruh Clifford Geertz dan Ernest Gellner yang mengkaji peralihan yang nyata-nyata tak terelakkan dari "gaya klasik" Islam ('maraboutisme,' yang berkisar seputar wali dan mistikus yang memiliki keajaiban, dan peniruan tradisi ilmiah yang berpusat pada ulama berbasis perkotaan), kepada "skripturalisme" yang kering dari para pembaharu perkotaan pada abad ke-19 dan ke-20 (Geertz 1968; Gellner 1981, 1992).

Kajian-kajian ini terus mendesakkan pengaruh yang sangat besar di kalangan ilmuwan sosial yang mengkaji masyarakat Muslim, terlepas dari cacat yang serius dalam argumen kajian tersebut. Geertz dan Gellner menganggap sufisme nyaris sekarat, tetapi yang mereka maksud dengan sufisme hanyalah variannya yang populer, kampungan, ekstatik dan buta huruf. Keduanya terlihat tak menyadari akan eksistensi, di seluruh dunia Muslim, sufi perkotaan terdidik, yang para pengikutnya meliputi anggota elit tradisional (bandingkan Sirriyeh 1999). Dikotomi keberagamaan pedesaan populer dan skriptualisme yang wajar berbasis perkotaan, yang dianut oleh kedua pengarang itu, dipermalukan oleh observasi bahwa model *marabout*-nya Geertz, Syaikh Lyusi, juga adalah pengarang buku-buku terpelajar, dan karenanya juga sebagai representasi Islam skripturalis (Munson 1993). Menisbatkan sufisme kepada versi Islam 'populer', 'terpelajar', atau 'legalistik' kini tidak dapat dipertahankan lagi; banyak sufi yang terjun di kedua wilayah itu tanpa terlihat merasakan kontradiksi.

'Daya Tahan' Sufisme dan Inovasi Institusional

Sebuah argumen yang lebih bijaksana tentang kemerosotan nyata tarekat sufi dikemukakan oleh Michael Gilsenan (1967, 1973), yang pada 1960-an mengkaji sebuah tarekat sufi perkotaan di Mesir. Dia melihat sekitar 60 tarekat di Mesir saat studi lapangan, tetapi ia menilai bahwa relatif sedikit orang yang benar-benar berkecimpung di dalam tarekat-tarekat itu, terutama dibandingkan dengan masa pra-modern ketika kebanyakan orang, konon, menjadi anggota tarekat. Ia mengasosiasikan apa yang dipandangnya sebagai kemerosotan keanggotaan itu dengan hilangnya fungsi tarekat sufi dalam proses memodernisasi masyarakat Mesir. Berbagai aktivitas pendidikan, ekonomi, dan sosial yang dahulu didukung oleh tarekat, tegas Gilsenan, kemudian disajikan secara lebih baik oleh institusi-institusi

spesialis dan modern, seperti serikat perdagangan, asosiasi politik dan sekolah, yang telah tersebar luas di lingkungan perkotaan. Meskipun demikian, argumen fungsionalis masih membuka kemungkinan bahwa tarekat tertentu mungkin menemukan fungsi baru dan cenderung meningkat, bukan menurun. Sebenarnya, tarekat yang dikajinya telah menyebar luas sementara yang lain merosot. Gilsenan menisbatkan hal ini kepada bentuk rasionalisasi Weberian: pengadopsian struktur formal dan ketentuan tertulis yang eksplisit dalam tarekat sufi yang masih sangat penting yang menjadi fokus perhatiannya. Walaupun De Jong (1974) menentang interpretasi Gilsenan, dengan menisbatkan kekuatan tarekat kepada perlindungan negara, penjelasan-penjelasan ini tidaklah saling berdiri sendiri. Keduanya patut dikaji lebih lanjut, dalam hal ini dan lainnya, seperti kondisi-kondisi yang memungkinkan sebuah tarekat, dengan warisan spiritual dan bentuk institusi asalnya yang berakar pada masyarakat pra-modern, tumbuh pesat dalam konteks perkotaan yang tengah mengalami modernisasi.

Namun, Hoffman (1955) menentang gagasan bahwa sufisme di Mesir benar-benar telah mengalami kemerosotan. Selama studi lapangannya pada 1980-an, ia melihat bahwa jumlah tarekat sebenarnya meningkat, tidak hanya sejak 1960-an tetapi sepanjang abad ke-20, dan sekalipun bagian terbesar dari mereka yang diasosiasikan dengan tarekat sufi berasal dari sektor yang kurang terhormat dalam masyarakat, para anggota dari kelas menengah baru yang memperoleh pendidikan umum modern juga melindungi tarekat sufi. Sesungguhnya, tarekat tertentu seperti Burhaniyah dan Muhammadiyah Syadziliyah telah berhasil menargetkan orang-orang yang memiliki gambaran yang relatif reformis tentang sufisme yang wajar, yang nyata-nyata berdasarkan syariah. Dan meskipun tampak jelas bagi Hoffman bahwa tarekat tidak lagi memiliki peran sosial dan pengaruh politis yang menonjol seperti pada masa lalu, secara sosial tarekat tidak terpinggirkan. Sebaliknya, tarekat membangun arena penting, tetapi tenang, dalam kehidupan orang-orang yang juga menjadi peserta aktif dalam bidang kehidupan ekonomi, sosial, dan politik negara. Tulisan

Rachida Chih dalam buku ini tentang tarekat Khalwatiyah secara umum mendukung penafsiran ini, meskipun cabang-cabang tertentu secara gamblang memang memainkan peran sosial yang penting dalam komunitas lokal tertentu.

Di tempat lain seputar lembah sungai Mediterania, para sarjana menemukan bukti penyelarasan sufi dengan lingkungan modern. Misalnya, Zarcone (1992), Yavuz (1999) dan Silverstein (dalam buku ini) telah mencatat kemajuan yang menakjubkan tarekat Naqsyabandiyah di Turki, di mana salah satu cabangnya mengilhami berdirinya partai Islamis pertama dan berbagai penerusnya. Kekuatan-kekuatan bisnis sekarang juga diasosiasikan dengan tarekat ini. Kasus ini, bersamaan dengan literatur yang semakin meningkat mengenai sufisme di lingkungan modern dan tengah melakukan modernisasi di mana pun di dunia, menyerukan pertanyaan yang lebih serius terhadap pandangan yang telah mapan tentang dugaan ketidaksesuaian sufisme dengan modernisasi. Para sarjana itu juga menaruh perhatian terhadap hubungan antara sufisme dengan Islamisme.

Sufisme, Militansi Anti Kolonial dan Pra-adaptasi Terhadap Negara-Kebangsaan Modern

Sejumlah argumen yang sepenuhnya berbeda mengenai hubungan sufisme dan modernitas telah dikemukakan dalam kaitannya dengan gelombang besar gerakan jihad pimpinan sufi melawan kekuatan kolonial dan/atau elit pribumi akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 (misalnya, Ansari 1996; Voll 1995). Evans-Pritchard (1949) sebelumnya telah menjelaskan bagaimana tarekat Sanusiyah menyiapkan struktur pemersatu bagi suku-suku Badui Cyrenaica yang terpecah belah dan dengan begitu dapat memainkan peran dalam pembangunan bangsa Libya. Jenis penjelasan tentang meningkatnya tarekat sufi dalam konteks kolonial modern awal ini memberikan contoh bagi penerapannya di wilayah lain, di mana

jaringan yang terdiri dari beberapa bagian telah membentuk relasi sosial (misalnya, Bruinessen 1992). Tarekat sufi dalam kasus-kasus ini tampaknya telah mengadopsi peranan politis baru sebagai pendahulu dan nenek moyang gerakan nasionalis modern.

Dalam setiap perjuangan nasionalis belakangan ini, terutama di republik mayoritas-Muslim bekas Uni Soviet, tarekat terus tampil sebagai benteng perbedaan etnis dan instrumen mobilisasi politik nasionalis, kadang-kadang dengan kekerasan. Di Chechnya, misalnya, tarekat sufi telah diidentikkan baik dengan perlawanan terhadap Kremlin maupun sebagai kendaraan bagi pemulihan hubungan baik pro-Rusia. Kaitan tarekat dalam kasus-kasus semacam itu dengan budaya "tradisional" mengurangi signifikansi peran yang telah mereka emban dalam politik partisipatoris ideal di negara-bangsa modern yang akan datang.

Militansi tarekat sufi dalam konteks masa akhir kolonial dan kontemporer sangat berbeda dengan sikap umum yang melekat pada kaum sufi seperti cinta damai, toleran, dan inklusif. Untuk menjelaskan militansi yang jelas-jelas ganjil dalam tarekat tertentu pada masa kolonial, sejumlah sarjana (yang terkemuka Fazlur Rahman) meluncurkan konsep "neo-sufisme". Konsep ini mengalihkan perhatian pada sejumlah perubahan penting tentang sifat dasar sufisme selama akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19. "Neo-sufisme" konon dicirikan dengan militansi yang semakin tinggi, orientasi yang lebih kuat pada syariah (yang terhadapnya beberapa tarekat menempuh pendekatan yang agak sepintas), penolakan terhadap bid'ah, dan penghapusan penekanan pada, atau penolakan terhadap, upaya-upaya untuk mencapai kesatuan ekstatik dengan Tuhan dengan mengedepankan teladan Nabi dalam kehidupan sehari-hari (bandingkan O'Fahey dan Radtke 1993; De Jong dan Radtke 1999).

Konseptualisasi yang lebih luas tentang neo-sufisme mengurangi tekanan militansinya yang khusus dan memandangnya secara lebih longgar sebagai reformisme yang diperkenalkan dalam tarekat tertentu sebagai reaksi terhadap ekses yang ada di

kalangan mereka sendiri (misalnya, Azra 2006; Johansen 1996; Weisman 2000). Pengembangan lebih jauh atas istilah ini ditemukan dalam pembacaan akhir abad ke-20 dan abad ke-21 atas sufisme oleh inteligensia Muslim yang menggunakan istilah ini untuk menyebut pelaksanaan etis dan ketaatan duniawi yang bebas dari tarekat (bandingkan Howell 2001). Konseptualisasi yang beragam tentang neo-sufisme ini mempertegas partisipasi kaum sufi itu sendiri dalam gerakan pembaruan Islam. Konseptualisasi juga mendorong pengakuan yang semakin meningkat di kalangan sarjana, bukan hanya terhadap varian kutub sufisme, tetapi juga spektrum pendirian sufi terhadap ortopraksi dan konteks politik yang lebih luas, tempat kelompok Sufi menjalankan fungsinya, sebagaimana dikemukakan dan digambarkan oleh Itzchak Weismann dan Yoginder Sikand dalam tulisan mereka di buku ini.

Sufisme, Globalisasi dan Transnasionalisme Baru

Sejak kemunculannya, tarekat bersifat supra-lokal, dengan masing-masing guru yang menarik murid-murid dari tempat yang dekat dan jauh, dan mengakui, pada saat yang sama, ikatannya dengan guru-guru lain yang diberi wewenang oleh pendahulu yang sama dan memiliki mata rantai otoritas spiritual yang sama hingga Nabi. Tarekat-tarekat penting pada masa pra-modern telah tersebar luas menembus batas-batas negara tradisional melalui ikatan-ikatan informal semacam itu. Jaringan para guru dan muridnya melampaui tempat asal tarekat, tanah suci dan wilayah lain dunia Muslim yang menjadi asal dan tempat kembali para peziarah dan ulama yang datang ke kota-kota suci. Ini melahirkan watak saling melengkapi dengan jaringan ulama yang mengkhususkan diri pada ilmu-ilmu Islam lainnya (bandingkan Voll, 1980; Azra, 2004).

Komunikasi modern dan munculnya diaspora Muslim penting di seluruh dunia telah memperkenalkan bentuk-bentuk baru relasi global yang dapat dipahami sebagai variasi transnasionalisme. Istilah ini menandakan bahwa ikatan sosial jarak jauh dapat diperkuat lagi di era pasca-modern melalui komunikasi elektronik yang lebih teratur, bahkan seketika. Ini juga mengisyaratkan kemungkinan pemanfaatan bentuk modern asosiasi yang unggul tersebut, organisasi formal, yang kini sudah lazim di semua jenis kelompok sukarela. Inovasi teknologis dan sosial ini dapat digunakan untuk merajut jaringan para sufi yang bekerja di luar negeri, pelaku bisnis internasional, keluarga migran dan para syaikh *jet-set* yang sebelumnya longgar menjadi komunitas transnasional yang menyeluruh.

Gerakan Muridiyah di Senegal, yang dideskripsikan sebelumnya oleh O'Brien (1971,1988) dan Copans (2000), dan lebih jauh oleh Villalon dalam buku ini, menggambarkan salah satu jenis khusus tarekat sufi pengembara, di mana keanggotaan dalam tarekat, perdagangan dan migrasi internasional terkait erat. Begitu juga, dalam komunitas imigran dari Asia Selatan dan Turki di Eropa Barat dan Australia, kita melihat jaringan sufi "cangkokan" yang merupakan perluasan jaringan di negeri asal mereka (Webner 2003 dan tulisannya dalam buku ini). Penyebaran geografis yang cepat cabang gerakan Nurcu, Fathullah Gulen, dari Turki ke Asia Tengah, meskipun tegasnya bukan sebuah tarekat, menggambarkan adaptasi yang sangat sukses dari gerakan yang diilhami sufisme dengan terbukanya blok sosialis yang sebelumnya (Yavuz dan Esposito 2003).

Bentuk transnasionalisme sufi yang agak berbeda dan lebih dinamis adalah tarekat Haqqani Naqsyabandiyah, di mana mursyid dan khalifah utamanya sangat aktif bergerak dan mengawasi komunitas pengikutnya di seluruh dunia. Meskipun terlihat ada perbedaan penting dalam praktik sufi di cabang-cabangnya, hubungan erat terpelihara lewat *website* yang dikendalikan di Amerika Serikat dan melalui komunikasi elektronik lainnya, di

samping melalui kunjungan rutin guru-guru spiritual utamanya (Atay 1996; Damnel 2006; Nielsen, Draper dan Yemelianova 2006).

Rekonseptualisasi Keterlibatan Sufi dengan Modernitas

Berdasarkan pengakuan yang semakin meningkat terhadap tidak memadainya model lama 'masyarakat Muslim' yang mengaitkan sufisme dengan daerah-daerah pra-modern yang sekarat dalam negara-negara yang tengah melakukan modernisasi, buku ini mengumpulkan riset baru tentang sufisme kontemporer di seluruh dunia untuk menilai kembali variasi lama dan mengajukan pendekatan baru untuk memahami hubungan dinamis yang timbul antara sufisme, label-label Islam non-sufi dan modernitas. Setiap tulisan memfokuskan pada wilayah atau gerakan tertentu, dari Asia Tenggara hingga Afrika Barat, dan dari wilayah utama Islam di Timur Tengah hingga Barat. Kebanyakan tulisan ini menggunakan perspektif perbandingan dan mencoba pendekatan analitik baru yang tampak lebih memadai ketimbang kajian sebelumnya mengingat warisan sufi Islam sesungguhnya memanifestasikan diri di dunia sosial kontemporer. Para penulis memfokuskan secara khusus pada daya tarik sufisme bagi kaum urban dan lainnya di hadapan perubahan sosial akibat modernisasi dalam komunitas Muslim di seluruh dunia. Akan tetapi, para penulis juga melihat ikatan yang dibentuk jaringan sufi antara kaum urban dan pedalaman, di samping antara kelompok domestik dan gerakan serta diaspora internasional.

Dalam bab-bab Bagian I, penekanannya pada perubahan dalam praktik sufi, perubahan hubungan otoritas dan pola-pola baru ikatan yang timbul sebagai respons terhadap perubahan sosial yang lebih luas yang terkait dengan modernitas. Dalam Bab 2, yang memfokuskan pada Mesir, Rachida Chih mempertanyakan sejumlah pandangan yang mapan tentang apakah tarekat sufi, bagaimana keanggotaannya, dan bagaimana ia diorganisasikan. Ia

menunjukkan bahwa tarekat yang satu dan tarekat yang sama, dalam hal ini Khalwatiyah, dapat mengambil bentuk yang sangat berbeda di lingkungan yang berbeda: praktik pengabdian, pola ikatan, dan sifat dasar relasi murid dengan syaikh dan sesama murid. Semua ini bervariasi sesuai dengan kedaerahan, kepribadian syaikh dan kebutuhan komunitas. Kemampuan tarekat untuk beradaptasi, yang memungkinkannya mencari bentuk ikatan baru dan pengabdian sosial namun tetap terlihat, tampaknya menjadi faktor utama daya tahan dan kebangkitan kembali tarekat dewasa ini.

Kemampuan beradaptasi yang lebih radikal lagi ditunjukkan oleh komunitas Naqsyabandiyah Turki yang dikaji oleh Brian Silverstein dalam Bab 3. Kajian ini meneliti jamaah Iskandarpasha, yang anggotanya telah memainkan peran penting dalam kehidupan politik dan ekonomi negara tersebut selama beberapa dekade terakhir. Beberapa praktik dan bentuk sosial yang secara umum diasosiasikan dengan tarekat sufi terlihat jelas di sini, dan Silverstein menegaskan bahwa ini bukan semata-mata karena larangan formal terhadap tarekat sufi, tetapi kemungkinan besar, merupakan hasil dari perkembangan internal yang telah berlangsung dengan baik sebelum masa Kemalis. Seperti Khalwatiyah di Mesir, Naqsyabandiyah memiliki kumpulan praktik ibadah dan teknik spiritual. Menurut Silverstein, sebagian dari praktik dan teknik tersebut ditekankan dan lainnya tidak ditekankan sesuai dengan kebutuhan dalam situasi tertentu. Dalam bab ini, penulis memfokuskan pada praktik pendisiplinan, terutama *sohbet*, yang sangat penting bagi jamaah ini. Ia juga menunjukkan bagaimana penekanan tarekat itu pada *hizmet* (Arab, *khidmah*), yang dipahami sebagai pengabdian terhadap masyarakat, sejalan dengan fungsinya sebagai asosiasi penuh kebajikan yang secara formal terdaftar sebagai sebuah yayasan, *vakif* (wakaf)—seperti halnya banyak LSM di Turki.

Di bawah rezim revolusioner Islam di Iran, sufisme dan tarekat sufi menghadapi banyak kecurigaan dan penindasan. Akan tetapi,

seperti dijelaskan Matthijs van den Bos dalam Bab 4, tarekat sufi di sana telah menemukan pelbagai cara untuk menyesuaikan diri dengan rezim baru, sebagaimana telah mereka lakukan di bawah rezim Pahlevi yang melakukan modernisasi. Belakangan ini, kebanyakan sufi Iran terlihat mempertahankan sikap diam dan van den Bos melihat sedikit, atau tak ada sama sekali, simpati yang saling menguntungkan antara kaum sufi dan para pemikir dan aktivis pembaharu terkemuka. Sosiologi Islam militannya Ali Syariati, yang memberikan dorongan intelektual bagi revolusi pada akhir 1970-an, memperoleh nilai tambahan sufi dalam sosiologi spiritual yang dikembangkan oleh pemikir sufi Tanha'i, yang juga dianalisis dalam bab ini.

Di Afrika Barat dan Asia Tenggara, di daerah dunia mayoritas Muslim yang saling bertolak belakang, tarekat sufi telah lama memainkan peran sosial penting, dan umumnya para pemimpin politik menjadikan syaikh sufi sebagai penasihat spiritual mereka. Barangkali di Senegal-lah kehidupan sosial dan politik dibangun secara mendalam melalui kesetiaan terhadap tarekat sufi dan partisipasi dalam aktivitas ritual berjamaahnya. Seperti dicatat Leonardo Villalon dalam tulisannya di Bagian II, tarekat di Senegal setelah merdeka berperan sebagai basis *civil society* bagi mobilisasi politik demokratis dan komunikasi dengan negara. Muridiyah, Tijaniyah dan tarekat lain di sana juga telah mengembangkan bentuk asosiasi sukarelawan lokal unik (*daaira*) seperti *rawdhah* yang digambarkan Chih di kota-kota Mesir, memberikan dukungan saling menguntungkan bagi para anggotanya di perkotaan.

Di Mali yang bertetangga dengan Senegal, seperti ditulis Benjamin Soares dalam Bab 5, jumlah orang yang secara formal berafiliasi dengan tarekat sufi sangat terbatas, tetapi banyak di antara mereka yang mempunyai relasi serupa dengan satu atau lebih orang suci (*'marabouts'*) yang dipercaya memiliki kebolehan supernatural. Kebanyakan yang disebut terakhir ini diasosiasikan dengan tarekat Tijaniyah dan Qadiriyah. Belakangan ini jenis baru wali sufi telah memperoleh pujian publik: bintang media

kharismatik yang gayanya meniru kultur anak muda perkotaan modern dan terlihat melepaskan gaya tradisional marabout. Beberapa di antara mereka sangat heterodoks (menyimpang), dengan menerima sinkretisme yang menggabungkan Islam, Kristen, unsur-unsur keagamaan Afrika, dan terlihat diilhami oleh nasionalisme pan-Afrika.

Di Indonesia juga, beberapa 'wali hidup' yang heterodoks belakangan ini telah muncul di lingkungan Muslim yang justru ortodoks. Dalam Bab 6, Martin van Bruinessen menggambarkan fenomena ini yang berlawanan dengan latar belakang meluas dan meningkatnya formalisasi (jika bukan birokratisasi) tarekat-tarekat penting selama era Suharto. Periode ini menyaksikan satu pertempuran antara versi Islam sinkretik dan versi Islam yang lebih puritan: tarekat ortodoks yang tersangkut di tengah-tengahnya, membangun perkumpulan politiknya sendiri untuk mempertahankan kepentingan umumnya dan bersaing untuk memperoleh perlindungan pemerintah atau berupaya memengaruhi kebijakan-kebijakannya.

Sufisme dan salafisme umumnya telah dipaparkan sebagai manifestasi Islam yang saling berlawanan dan karenanya tidak sejalan. Gerakan salafi berusaha memurnikan Islam dari keyakinan dan praktik yang tak berdasar Quran atau tidak memiliki teladan dari Nabi dan para sahabatnya, sedangkan sufisme, tentu dalam bentuknya yang terlembagakan, muncul berabad-abad setelah masa keemasan Nabi. Namun, hubungan antara salafisme dan sufisme lebih rumit, seperti digambarkan dalam bab-bab pada Bagian II. Dalam Bab 7, Itzchak Weisman membahas jaringan ulama dan pemikir Syria dan India yang dalam beberapa hal mengombinasikan sufisme ortodoks dengan semangat dan aktivitas politik salafi. Sarjana yang memainkan peran kunci dalam menghubungkan kelompok pembaharu India dan Timur Tengah, Abu al-Hasan 'Ali Nadwi, berlatar belakang keluarga Naqsyabandiyah (seperti halnya ulama Syria yang dikaji di sini), tetapi kunjungan pertamanya ke Timur Tengah menjadi representasi dari Jamaah Tabligh, sebuah gerakan pembaharu yang diilhami oleh sufi.

Kebanyakan pendiri dan pemimpin awal Jamaah Tabligh mempunyai ikatan kekeluargaan dengan tarekat sufi, dan secara sendiri-sendiri mempraktikkan praktik pengabdian sufi, akan tetapi gerakan itu dengan tegas menolak sufisme yang ada di India, terutama pemujaan terhadap para wali. Jamaah Tabligh dan perlawanannya terhadap praktik keagamaan populer di India menjadi bahan kajian tulisan Yoginder Sikand dalam Bab 8. Bab ini memfokuskan pada wilayah tempat gerakan ini pertama kali menyebarkan pesannya, di kalangan kaum petani yang Muslim secara nominal, tetapi mempunyai kuil yang dihuni dewa-dewa dan ruh Hindu selain Allah dan wali Muslim. Dari permulaan yang sederhana, melalui usahanya mendidik komunitas pinggiran dan memperbaharui praktik keagamaannya, Jamaah Tabligh benar-benar telah berkembang menjadi gerakan transnasional dalam Islam.

'Sufi' dan 'salafi' disejajarkan secara harfiah dalam Bab 9, dalam analisis Michael Laffan terhadap dua jurnal Indonesia kontemporer yang memiliki nama ini. Walaupun ia tak ragu bahwa keduanya mewakili aliran di mana tumpang tindih dan titik perbedaan penting tidak ada antara keduanya, ia melihat bahwa masing-masing jarang, kalaupun pernah, berhubungan secara eksplisit dengan aliran lain. Jurnal *Salafi* berpolemik terutama dengan kaum salafi dan Islamis; bagi jurnal *Sufi*, kaum salafi itu seolah-olah tidak ada.

Di Senegal, wacana kaum pembaharu dan Islamis yang kritis terhadap sufisme telah memperoleh pujian, sekalipun dalam beberapa lingkaran di mana kesetiaan terhadap sufi menjadi sebuah norma. Dalam Bab 10, Leonardo Villalon menjelaskan bagaimana beberapa tokoh sufi terkemuka telah mengadopsi unsur-unsur wacana pembaharu ini, tanpa meninggalkan 'model maraboutis' dan afiliasi dengan sebuah tarekat. Ia menggambarkan sejumlah gerakan sufi modernis dan reformis, di samping perkembangan modern lain, lompatan persaudaraan Muridiyah ke arena global melalui migrasi internasional. Hanya dalam dua dekade, tarekat

Senegal ini telah menjadi gerakan transnasional yang impresif, di mana perdagangan dan praktik sufi terkait berkelindan.

Ini mengantarkan kita ke Bagian III, di mana globalisasi, transnasionalisme dan cangkokan (hibrida) menjadi tema-tema utama. Dalam Bab 11, Pnina Werbner membahas sejumlah kelompok sufi "Pakistani Inggris" yang membentang dari perluasan jaringan sufi asal Pakistan yang sangat ortodoks hingga bentuk hibrida lokal yang merefleksikan keragaman pengaruh intelektual dan spiritual yang sangat besar. Werbner melihat bahwa tarekat sufi Inggris memberikan bentuk "keakraban sosial" di kalangan orang-orang yang sebelumnya tidak saling kenal, atau saling dikenal, dengan meruntuhkan pemahaman simplistik tentang kualitas hubungan personal di ruang publik dalam masyarakat modern dan mewanti-wanti memahami masyarakat modern (dan agama-agama di dalamnya) dalam konteks dikotomi sederhana antara tradisional dan modern, komunitas dan asosiasi, dan sebagainya.

Di ibukota Indonesia, Jakarta, Julia Howell melihat dan menunjukkan minat yang hebat terhadap sufisme di kalangan kelas terdidik dalam pembahasannya di Bab 12. Ini menggambarkan penyelarasan elit Muslim modern dengan sufisme. Ia menjelaskan bagaimana penyelarasan ini dipengaruhi oleh intelektual Muslim Indonesia yang sangat mengenal keilmuan global yang sangat kritis terhadap konstruksi rasional sempit atas modernitas, seperti yang menjelma dalam modernisme Islam di Indonesia dan dalam konstruksi yang didukung negara atas "agama yang benar" di negara Indonesia modern. Ia juga menjelaskan bagaimana kaum urban membangun jenis jaringan baru sufi yang mengaitkan tak hanya tarekat sufi yang sudah mapan, tetapi juga pelbagai penyedia layanan spiritual, dari yayasan pendidikan dewasa yang berbasis masjid hingga kelompok kesehatan alternatif dan psikologi spiritual dengan memanfaatkan pasar spiritual global.

Dalam Bab 13, Patrick Haenni dan Raphael Voix melihat perkembangan yang sangat mirip di kalangan kaum borjuis Maroko yang terbaratkan yang, setelah studi ke luar negeri dan

bereksperimen dengan agama-agama Asia dan gerakan New Age, 'menemukan' dalam tarekat Budchichiyya sebuah tradisi spiritual asli yang menarik. (Tarekat ini, kadang-kadang, juga meluas di kalangan masyarakat Barat yang memiliki minat yang sama terhadap spiritualisme Timur). Tulisan Howell dan tulisan Haenni dan Voix masing-masing menunjukkan bagaimana kelas menengah dan elit urban di Indonesia dan Maroko menjalankan otonomi yang tak pernah ada sebelumnya dalam kehidupan spiritual mereka, bahkan dalam hal tertentu mengasimilasikan beberapa praktik tradisi esoterik lain dengan Islam melalui pemahaman mereka atas khazanah sufi Islam.

Pembahasan Celia Genn dalam Bab 14 mencontohkan cara lain sufisme—bukannya terbawa secara lebih kaku dalam ikatan-ikatan Islam legalistik—terbuka, dalam hal ini, bukan terhadap pinjaman kultural dari tradisi lain, tetapi terhadap orang-orang yang berlatar belakang non-Muslim yang tidak harus masuk Islam. Objek kajian Genn, Gerakan Sufi Internasional (International Sufi Movement, ISM) Hazrat Inayat Khan, didasarkan pada tradisi keterbukaan dalam lingkungan tarekat Chishtiyah India Selatan terhadap orang-orang Hindu dan Sikh. Sebagai sebuah organisasi formal modern, ISM dan cabang-cabangnya mampu mengatur dan mengoordinasikan ajaran spiritual baiat guru yang sangat personalistik yang diwariskan Inayat Khan ke beberapa benua dan selama beberapa dekade. Genn mengungkapkan bagaimana struktur organisasi formal ini menyangga bentuk transnasionalisme yang lebih kuat bertahan ketimbang jaringan informal sufi sebelumnya.

Kasus akhir yang dibahas oleh Ahmad Syafi'i Mufid dalam Bab 15, ialah gerakan Lia Aminuddin dan Komunitas Eden di Indonesia. Walaupun gerakan ini menolak sebutan sebagai gerakan tasawuf dan mungkin lebih pantas disebut sebagai gerakan mesianistik atau gerakan kenabian (*prophetic movement*), ajaran dan amalannya bernuansa sufi. Komunitas ini dalam banyak hal mirip kelompok-kelompok sufi perkotaan seperti yang dibahas

oleh Julia Howell dalam Bab 12. Salah satu aspek menarik bahwa Lia sendiri dan sebagian anggota inti kelompok ini punya latar belakang santri modernis dan pendidikan relatif tinggi, seperti banyak kelompok yang baru ini menemukan kembali sufisme. Sikap positif terhadap agama lain (Syafi'i menyebutnya perenialisme) yang merupakan salah satu ciri khas gerakan ini mungkin bisa dibaca sebagai protes terhadap menguatnya garis keras di kalangan modernis dan mencerminkan kebutuhan akan spiritualisme bersifat universal.

Sufisme Sebagai Kategori Analisis Perbandingan dalam Kajian Masyarakat dan Agama Kontemporer

Keragaman yang terlihat jelas dalam studi kasus atas sufisme kontemporer yang dipaparkan dalam buku ini membantu kita memahami bahwa sufisme, sebagaimana dipraktikkan, tidak memiliki sikap politis atau pewarnaan doktrinal yang pasti. Ia tidak pula tetap dan tidak berubah dari tradisi budaya lokal. Kelompok-kelompok sufi yang dikaji di sini membentang menembus seluruh spektrum, dari yang berorientasi syariah secara kaku hingga yang berpikiran bebas (*latitudinarian*), dari Muslim puritan hingga perenialis. Di Barat, di mana puisi, musik dan meditasi sufi kini memiliki daya tarik yang hebat (Hermansen 1998, 2000; Malik dan Hinnells 2006; Genn dalam buku ini) dan dalam komunitas Muslim yang sangat kosmopolitan di mana pun, mustahil kita membuat pemisahan yang tajam antara kelompok sufi dan gerakan semacam New Age.

Ini memunculkan pertanyaan apakah sufisme dapat dikonseptualisasikan sebagai sebuah tradisi yang koheren dengan ciri utama yang pasti ada dalam semua kasus sebagaimana diisyaratkan secara tepat oleh istilah itu. Para penulis dalam buku ini secara eksplisit atau implisit menjadikan makna lokal sebagai pedoman: apa yang dimaksud oleh orang-orang yang

benar-benar terlibat dengan 'sufisme' atau tasawuf? Ini mengantarkan kita untuk melihat keragaman cara sufisme secara sosial dikonstruksi oleh kaum Muslim selama abad yang lalu. Konsep tasawuf telah dipermasalahkan secara intens dan kadang-kadang disusun ulang secara mendasar ketika para pembela khazanah sufi mencoba menjawab kritik kaum pembaharu dan modernis sekuler. Dalam beberapa kasus (seperti praktik Naqsyabandiyah di Turki yang diuraikan di sini oleh Silverstein, gerakan Jamaah Tabligh di India yang dikemukakan oleh Sikand, atau reformulasi tasawuf oleh Modernis Muslim Indonesia, Hamka, yang digambarkan oleh Howell), bentuk-bentuk sosial tarekat secara drastis telah disusun ulang atau bahkan ditinggalkan. Bahkan kata *tasawwuf* itu sendiri diambil dari versi sufisme yang telah dijernihkan dan diperbaharui (seperti uraian Weismann tentang beberapa pembaharu Naqsyabandiyah di Syria), lebih baik mendudukkan kembali sufisme dalam Islam Al-Qur'an dan Hadis. Sebaliknya, beberapa adaptasi di Barat (seperti yang kita lihat dalam Gerakan Sufi Internasional Inayat Khan) telah melangkah sangat jauh dengan memisahkan sufisme dari fikih (yang secara tradisional dianggap sebagai landasan penting praktik spiritual sufi) dan bahkan dari penyamaannya dengan Islam sebagai sebuah kepercayaan, dengan menjadikan kesadaran mistis akan Tuhan Yang Esa dapat dicapai oleh non-Muslim.

Meskipun demikian, beberapa penulis (semisal Chih, Silverstein, Webner) menegaskan bahwa ada konsep-konsep paradigmatik yang membentuk baik relasi sosial maupun praktik ritual menembus ruang dan waktu di mana pun orang menjalankan warisan sufi: kebutuhan akan hubungan kasih sayang dan kepercayaan yang akrab antara pembimbing spiritual (*syaikh, mursyid, pir* dan seterusnya) dengan seorang penempuh tarekat (*murid, muhibb* dan sebagainya) serta menguatnya ikatan solidaritas yang tak terelakkan sesama para penempuh tarekat atas bimbingan guru tertentu. Relasi ini menuntut, dan biasanya menemukan, tempat pertemuan yang menjadi tempat fisik bagi pelaksanaan relasi itu (*zawiyah*, pesantren dan sebagainya), berkah dan

kemurahan hati yang mendukung dan secara harfiah memupuk relasi ini. Namun, masing-masing penulis menunjukkan melalui studi kasus khasnya masing-masing bahwa ada variasi yang besar mengenai cara bagaimana ikatan-ikatan di atas dikonstruksi, dengan merespons kondisi historis, kultural dan politis lokal dan memanfaatkan aset personal dan sosial khusus dari sang pembimbing. Seperti ditunjukkan Chih, pengakuan terhadap fleksibilitas aktual relasi pengajaran sufi memungkinkan kita mengapresiasi bagaimana lembaga-lembaga sufi mampu menyebar ke begitu banyak tempat dan bertahan sepanjang masa (bahkan dalam konteks modern), namun tetap memelihara tradisi sufi yang koheren.

Model Bagi Riset Mendatang

Semua itu mendorong kita untuk mengajukan pertanyaan terkait tentang jenis pendekatan sosiologis apa yang tepat bagi upaya analisis sosiologis komparatif terhadap sufisme dalam konteks sosial kontemporer. Tulisan-tulisan dalam buku ini sepakat menolak karakterisasi simplistik terhadap sufisme yang secara tak terelakkan membatasinya pada ranah 'masyarakat Muslim' pedesaan yang tengah sekarat sebagaimana terlihat dalam model Gellner, dan mereka menolak bentuk sekularisasi yang lebih umum atas nasib agama dalam proses modernisasi. Mereka membuktikan lebih jauh ketidakbenaran dikotomi simplistik antara masyarakat 'tradisional' dan 'modern' dengan menunjukkan bagaimana bentuk-bentuk organisasi sosial khas masyarakat pra-industri tetap dapat berfungsi dalam konteks modern dan dapat dirancang ulang untuk memenuhi kebutuhan dan kepekaan yang muncul belakangan. Kita melihat bahwa sufisme dapat mengambil baik sikap positif maupun defensif terhadap modernisasi, dan bahkan sikap defensif itu sendiri dapat mendorong jenis partisipasi sosial tertentu yang biasanya diasosiasikan dengan individualisme dan universalisme modern.

Sejumlah penulis dalam buku ini menggunakan perangkat konseptual klasik yang digunakan dalam studi sosiologis atas masyarakat yang tengah melakukan modernisasi, semisal gagasan rasionalisasi dan birokratisasi kelembagaan Max Weber, dan pembedaan Ferdinand Tönnies antara *Gemeinschaft* dan *Gesellschaft*, komunitas dan asosiasi. Namun, artikulasi terhadap proses sosial umum semacam itu dalam kehidupan Muslim kontemporer secara kritis diuji, dengan mendorong formulasi ulang yang lebih bertanggung jawab terhadap bagaimana proses itu sebenarnya berjalan sekarang ini. Dalam bab 16, tulisan penutup John Voll dalam buku ini menggarisbawahi tiga perangkat teori sosial yang lebih mutakhir yang tampaknya sangat berguna secara konseptual bagi pengembangan riset tentang sufisme. Dia menunjukkan pandangan-pandangan yang dapat diperoleh jika kita menggunakan perkembangan mutakhir dalam teori gerakan sosial untuk memahami unsur-unsur sufi dalam budaya kultur populer atau massa, dan menunjukkan cara bagaimana konsep glokalisasi Robertson (1995) dapat mempragakan ketegangan yang timbul dalam tarekat kontemporer. Terakhir, sambil mengingatkan akan penekanan yang berlebihan pada motivasi materialis dalam teori modernisasi terdahulu, dia menyarankan agar popularitas sufisme belakangan ini dalam berbagai bentuknya dapat dipahami secara lebih baik berdasarkan literatur yang semakin meningkat tentang nilai-nilai posmaterialis dalam masyarakat modern masa akhir atau posmodern.

CATATAN

[1]Kami menggunakan istilah 'Islamis' untuk menyebut gerakan-gerakan Islam yang memiliki agenda politik yang tegas untuk mengubah masyarakat dan/atau negara berdasarkan penerapan beberapa versi hukum Islam, dan 'neo-fundamentalis' bagi gerakan yang berupaya memurnikan kepercayaan dan praktik keagamaan yang tidak didasarkan pada Al-Qur'an atau sunnah Nabi. Kategori ini tidaklah saling eksklusif. Banyak gerakan neo-fundamentalis menyatakan diri sebagai 'Salafi', sebuah istilah yang menunjukkan

bahwa mereka berusaha menyamai teladan *al-salaf al-shalih* (para pendahulu yang saleh), dua atau tiga generasi pertama para pengikut Nabi.

DAFTAR PUSTAKA

Ansari, Sarah F.D. 1996. The Islamic World in the Era of Western Domination, 1800 to the Present. In *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*, edited by Francis Robinson, pp. 90-121. Cambridge: Cambridge University Press.

Arberry, A.J. 1950. *Sufism*. London: Allen and Unwin.

Atay, Tayfun, 1996. *Bati'da bir Naksi cemaati: Seyh Nâzim Kibrisî Örnegi*. Istanbul: Iletisim Yayinlari.

Azra, Azyumardi. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay–Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Crows Nest, NSW: Allen and Unwin.

Baldick, Julian. 1989. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*. London: I.B. Tauris.

Bourguignon, Erika. ed. 1973. *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus: Ohio University Press.

Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.

Campbell, Colin. 1978. The Secret Religion of the Educated Classes, *Sociological Analysis*, 39(2):146-56.

Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Copans, Jean. 2000. Mourides des champs, mourides des villes, mourides du téléphone portable et de l'internet. Les renouvellements de l'économie politique d'une confrérie, *Afrique contemporaine*, 194:24-33.

Cruise O'Brien, Donal B., 1971. *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*. Oxford: Clarendon Press.

——.1988. Charisma Comes to Town: Mouride Urbanization 1945-1986. *Charisma and Brotherhood in African Islam*, edited by Donal B. Cruise O'Brien and Christian Coulon, pp. 135-55. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Damrel, David W. 2006. Aspects of the Naqshbandi-Haqqani Order in North America. In *Sufism in the West*, edited by John Hinnels and Jamal Malik, pp. 115-26. London: Routledge.

De Jong, Frederick. 1974. Review of Gilsenan 1973, *Journal of Semitic Studies*, 19(2): 322-28.

De Jong, Frederick and Radtke, Bernd, eds. 1999. *Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: Brill, 1999.

Evans-Pritchard, E. E. 1949. *The Sanusi of Cyrenaica*. London: Oxford University Press.

Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Glencoe, Ill.: The Free Press.

——.1968. *Islam Observed*. Chicago: University of Chicago Press.

Gellner, Ernest, 1969. *The Saints of the Atlas*. Chicago: University of Chicago Press.

——.1981. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

——.1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. London and New York: Routledge.

Gilsenan, Michael, 1967. Some Factors in the Decline of Sufi Orders in Modern Egypt, *The Muslim World*, 57:11-18.

——.1973. *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

——.1985. Trajectories of Contemporary Sufism. In *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization*, edited by Ernest Gellner, pp. 187-98. Amsterdam: Mouton.

Heelas, Paul and Woodhead, Linda. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford, UK: Blackwell.

Hermansen, Marcia. 1998. In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials. In *New Trends and Developments in the World of Islam*, edited by Peter B. Clarke, pp. 155-77. London: Luzac Oriental.

——.2000. Hybrid Identity Formations in Muslim America: The Case of American Sufi Movements, *The Muslim World*, 90:158-97.

Hoffman, Valerie J. 1995. *Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press.

——.1999. Annihilation in the Messenger of God: The Development of a Sufi Practice, *International Journal of Middle East Studies*, 31:351-69.

Howell, Julia Day. 2001. Sufism and the Indonesian Islamic Revival, *Journal of Asian Studies*, 60(3):701-29.

Howell, Julia Day, Subandi, and Nelson, Peter L. 1998. Indonesian Sufism: Sign of Resurgence. In *New Trends and Developments in the World of Islam*, edited by Peter B. Clarke, pp. 277-98. London: Luzac Oriental.

Huntington, Samuel P. 1997. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. London: Simon and Schuster.

Johansen, Julian. 1996. *Sufism and Islamic Reform in Egypt: The Battle for Islamic Tradition*. Oxford: Clarendon Press.

King, Ursula. 1997. Spirituality. In *A New Handbook of Living Religions*, edited by John R. Hinnells, pp. 667-81. London: Penguin.

Kurzman, Charles. 1998. *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.

Lewis, Bernard. 2002. *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Lewis, I.M. 1971. *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin.

Malik, Iftikhar H. 2004. *Islam and Modernity: Muslims in Europe and the United States*. London: Pluto Press.

Malik, Jamal and Hinnells, John. eds. 2006. *Sufism in the West*. London: Routledge.

Mardin, Serif, 1993. The Naqshibendi Order of Turkey. In *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militancy*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby, pp. 204-32. Chicago: The University of Chicago Press.

Martin, David. 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.

——.2002. *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell.

Munson, Henry, Jr. 1993. *Religion and Power in Morocco*. New Haven: Yale University Press.

Nasr, Seyyed Hossein. ed. 1987. *Islamic Spirituality I: Foundations*. New York: Crossroad.

——.1991. *Islamic Spirituality II: Manifestations*. New York: Crossroad.

Nielsen, Jorgen S., Draper, Mustafa and Yemelianova, Galina. 2006. Transnational Sufism: The Haqqaniyya. In *Sufism in the West*, edited by Jamal Malik and John Hinnells, pp. 103-14. London: Routledge.

O'Fahey, R.S. 1990. *Enigmatic Saint: Ahmad ibn Idris and the Idrisi Tradition.* Evanston, Ill: Northwestern University Press.

O'Fahey, R.S. and Radtke, Bernd. 1993. Neo-Sufism Reconsidered, *Der Islam*, 70:52-87.

Otto, Rudolf. 1970. *The Idea of the Holy*, 2nd edn, trans. by John W. Harvey. London: Oxford U.P.

Özal, Korkut. 1999. Twenty Years with Mehmed Zahid Kotku: A Personal Story. In *Naqshbandis in Western and Central Asia*, edited by Elisabeth Özdalga, pp. 159-85. Istanbul: Swedish Research Institute.

Özdalga, Elisabeth. ed. 1999. *Naqshbandis in Western and Central Asia.* Istanbul: Swedish Research Institute.

Radtke, Bernd, 1996. Ijtihad and Neo-Sufism, *Asiatische Studien*, 48:909-21.

——1996. Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal, *Die Welt des Islams*, 36:326-64.

Robertson, Roland. 1995. Glocalization: Time–Space and Homogeneity–Heterogeneity. In *Global Modernities*, edited by Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson, pp. 25-44. London: Sage Publications.

Safi, Omid. ed. 2003. *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism.* Oxford: Oneworld.

Sirriyeh, Elizabeth, 1999. *Sufis and Anti-Sufis: The Defense, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World.* Richmond: Curzon.

Swatos, William H. Jr. 1983. Enchantment and Disenchantment in Modernity: The Significance of 'Religion' as a Sociological Category. *Sociological Analysis*, 44(4):321-38.

Swatos, William H. Jr. and Christiano, Kevin J. 1999. Introduction – Secularization Theory: The Course of a Concept, *Sociology of Religion*, 60(3):209-28.

Triaud, Jean-Louis and Robinson, David. eds. 2000. *La Tijâniyya: une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique.* Paris: Karthala.

Trimingham, J. Spencer. 1971. *The Sufi Orders in Islam.* Oxford: Clarendon Press.

Troeltsch, Ernst. 1931. *The Social Teachings of the Christian Churches*, Vol. 2. New York. McMillan.

Umar, Muhammad Sani. 1993. Changing Islamic Identity in Nigeria from the 1960s to the 1980s: From Sufism to Anti-Sufism. In *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, edited by Louis Brenner, pp. 154-78. London: Hurst and Company.

van Bruinessen, Martin, 1992. *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. London: Zed Books.

Villal□n, Leonardo A. 1995. *Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick*. Cambridge: Cambridge University Press.

Voll, John O. 1972. Mahdis, Walis and New Men in the Sudan. In *Scholars, Saints and Sufis*, edited by Nikki Keddie, pp. 367-84. Berkeley: University of California Press, 1972.

——.1980. Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World, *Journal of Asian and African Studies*, 15:264-73.

——.1995. Sufi Orders. In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 4, edited by John L. Esposito, pp. 109-17. New York, etc.: Oxford University Press.

Weismann, Itzchak. 2000. *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden: Brill.

Werbner, Pnina. 2003. *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. Bloomington: Indiana University Press.

Westerlund, David and Rosander, Eva Evers. Eds. 1997. *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*. London: Hurst.

Yavuz, M. Hakan. 1999. The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements: The Naqshbandi Order. In *Naqshbandis in Western and Central Asia*, edited by Elisabeth □zdalga, pp. 129-46. Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul.

Yavuz, M. Hakan and Esposito, John L. eds. 2003. *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*. New York: Syracuse University Press.

Zarcone, Thierry. 1992. Les Naksibendi et la république turque: de la persécution au repositionnement théologique, politique et social (1925-1991), *Turcica*, 24:133-51.

Apakah Tarekat Itu?

Tinjauan Ulang atas Konsep Tarekat Melalui Studi Kasus Khalwatiyah di Mesir Kontemporer

Rachida Chih

Saya berterima kasih kepada Malika Zeghal atas komentarnya yang tajam dan mencerahkan terhadap versi awal tulisan ini.

Dalam bab ini saya ingin mengemukakan beberapa refleksi atas konsep tarekat (*thariqah*, jamak *thuruq*) dan bagaimana sebuah tarekat diungkapkan secara sosial dalam masyarakat kontemporer. Saya mengambil satu kasus lokal, yaitu tarekat Khalwatiyah di Mesir kontemporer, sebagai titik tolak. Saya berpendapat bahwa konsepsi dasar tarekat sebagai sebuah asosiasi dengan struktur hierarkis yang memiliki tingkat kontrol atas para anggota atau pengikutnya, sebagaimana tercermin dalam terjemahan umumnya dengan "ordo" atau "persaudaraan sufi," perlu direvisi. Kerangka konseptual semacam itu telah menjadi model dominan tarekat dalam studi-studi sejak 1950-an, dan prediksi atas kemusnahannya secara perlahan namun tak terelakkan, yang dilakukan oleh sejumlah sejarawan dan antropolog (Arberry 1950; Geertz 1968; Gilsenan 1971; Trimingham 1971; Gellner 1981) didasarkan atas anggapan ketidaksesuaian jenis asosiasi ini dengan masyarakat modern. Munculnya kelompok kelas menengah perkotaan terdidik yang menganut gagasan kemajuan, individualisme dan demokrasi terlihat menyisakan sedikit ruang bagi persaudaraan gaya lama ini, yang diyakini hanya menarik golongan pinggiran masya-

rakat yang kurang terdidik, memiliki status sosial rendah, atau hubungan pedesaan yang terus berlangsung.

Jumlah studi empiris yang semakin meningkat menunjukkan bahwa klaim para pengkaji komunitas Muslim yang mengalami modernisasi pada 1960-an dan 1970-an mengenai kemunduran tarekat tidak dapat lagi dipertahankan.[1] Justru semakin terbukti bahwa tarekat tidak hanya sanggup bertahan, tetapi juga bisa berperan secara berarti dalam masyarakat modern, yang dengan begitu menolak pandangan bahwa sufisme, kalau bukan agama secara umum, bertentangan dengan modernitas. Namun, para penulis kajian empirik belakangan ini dihadapkan pada kesulitan mengembangkan kerangka teoretis yang lebih tepat untuk menjelaskan inti hubungan antara sufisme dan modernitas. Sejumlah hambatan menghalangi penjelasan tentang pendekatan baru dalam penelitian. Salah satunya adalah adanya konseptualisasi yang kaku dan homogen tentang tarekat sebagai sebuah "persaudaraan". Namun, ekspresi sosial tarekat, dalam perjalanannya menembus waktu dan wilayah geografis, dari Afrika Barat dan Utara hingga India dan Asia Tenggara, sangat fleksibel. Bentuk-bentuknya telah disesuaikan dengan berbagai latar sosial dan konteks kultural, dan tidak ada satu pun model organisasi sosial yang kaku dapat memperlakukan secara adil bentuk-bentuk ini. Meskipun mungkin benar bahwa berbagai tarekat yang ada sekarang memiliki inti gagasan dan praktik yang sama, namun tarekat-tarekat itu menampilkan keragaman bentuk organisasi sosial yang sangat berbeda-beda.

Masalah lainnya adalah bahwa para sarjana sering memperlihatkan preferensi yang jelas dalam mengkaji tarekat yang memiliki struktur organisasi yang khas dan jelas dan, bila mungkin, arsip-arsip yang bisa diakses (lihat studi oleh Gilsenan 1973 dan De Jong 1978). Tarekat yang kurang jelas, lebih terstruktur secara informal dan mungkin kurang bisa diakses kurang memperoleh perhatian ilmiah. Akhirnya, harus dicatat bahwa banyak studi telah mengutamakan aspek-aspek 'tarekat' yang lebih mudah dicermati, terutama pola-pola organisasi formal yang

ditimbulkannya, dengan mengorbankan aspek spiritual dari tarekat atau pola-pola sosial yang lebih cair yang terkait dengannya.

Karena itu, saya ingin mengajukan pendekatan lain terhadap studi tarekat, dengan memfokuskan pada jenis-jenis afiliasi spiritual antara mursyid dan murid-muridnya, bentuk-bentuk hubungan sosial antarmereka, dan antarmurid dari tarekat yang sama akibat afiliasi ini.[2] Saya ingin menunjukkan bahwa dalam kasus Khalwatiyah di Mesir, tarekat pertama-tama didasarkan pada pribadi guru spiritual (syaikh), dan lebih tegas lagi pada gagasan tentang perannya sebagai pewaris Nabi dan wakil (*khalifah*) Allah di muka bumi pada tingkat esoterik, dan pada hubungan interpersonal yang dibangun oleh syaikh dengan para muridnya. Sesuai dengan proyek sosial yang mungkin telah dibentuk, syaikh mungkin mengacu pada berbagai jaringan sosial dan perantara dalam memperluas tarekatnya. Struktur yang lunak dan elastis tarekat memungkinkannya beradaptasi dengan lingkungan sosial yang sangat berbeda. Daya tahan tarekat yang luar biasa—dan secara implisit relevansinya dengan modernitas—sebagian besar karena fakta bahwa tarekat adalah cara individu dan manusia membangun hubungan dengan Tuhan. Saya yakin, pendekatan ini memungkinkan kita memahami secara lebih baik kultur keagamaan sufi dan implikasi spiritual dan sosial praktik mereka dalam masyarakat Mesir modern. Yang membuat kasus Khalwatiyah sangat menarik adalah bahwa ia telah tersebar di lingkungan perkotaan, seraya mempertahankan akar utamanya di wilayah pedesaan di Mesir Utara. Ini disebarkan oleh para syaikh yang terpelajar, kebanyakan lulusan al-Azhar, dan menarik murid-murid dari seluruh lingkaran sosial.

Khalwatiyah di Mesir: Satu Jalan, Banyak Cabang

Meskipun Khalwatiyah berasal dari Turki-Persia, Mesir sekarang ini menjadi pusatnya yang paling penting di seluruh

dunia Muslim. Selama dua abad yang lalu, ia menyebar dari Kairo ke Delta dan sepanjang lembah Nil. Pada 1980-an, Khalwatiyah merupakan tarekat terbesar yang secara resmi diakui oleh Dewan Tertinggi Tarekat (badan resmi yang mengawasi aktivitas tarekat di Mesir). Pada saat itu, ia memiliki 19 cabang terpisah atau anak cabang. Tarekat terbesar kedua dan ketiga adalah Ahmadiyah dan Syadziliyah, dengan masing-masing 18 cabang (Luizard 1990). Meskipun kita harus waspada terhadap data statistik mengenai tarekat ini (kalau-kalau Dewan tidak mempertimbangkan tarekat yang tidak memiliki keabsahan resmi), penempatan ini menunjukkan bahwa Khalwatiyah sama sekali bukan fenomena marjinal dalam kehidupan keagamaan dan spiritual Mesir. Khalwatiyah memperoleh posisi seperti itu berkat ikatan yang dibangun bersama elit agama berpendidikan al-Azhar pada abad ke-18. Ikatan ini sangat penting bagi penyebaran berikutnya ke seluruh negeri.

Khalwatiyah pertama kali datang ke Mesir pada akhir abad ke-15, meskipun awalnya tetap terbatas pada lingkaran orang Turki dan Persia di Mesir (Chih 1998). Tepatnya, ia menjadi tarekat Mesir bersamaan dengan dibaiatnya Syaikh al-Azhar, Muhammad bin Salim al-Hifni (w. 1767), ke dalam tarekat itu oleh ulama kelahiran Syria, Mustafa al-Bakri (w. 1749). Biografi Hifni, yang ditulis semasa hidup sang guru oleh seorang murid-murid terdekatnya, memberikan gambaran yang jelas tentang permulaan Khalwatiyah di Mesir (bandingkan Chih 2000b). Ia menggambarkan syaikh sebagai seorang yang aktif bekerja, terlibat dalam merevitalisasi dan mendakwahkan tarekat di masyarakat. Meskipun demikian, al-Hifni tidak banyak meninggalkan tulisan, karena mencurahkan dirinya dalam mengajar dan, di atas segalanya, melatih banyak murid yang kemudian ia utus ke penjuru negeri untuk menyebarkan tarekat.

Di tangan al-Hifni, kita juga menyaksikan awal ikatan erat antara Khalwatiyah dan elit al-Azhar. Sejak dirinya menjadi syaikh, afiliasi dengan Khalwatiyah menjadi faktor penting, jika bukan sebagai persyaratan wajib, untuk memasuki hierarki eselon yang lebih tinggi di al-Azhar. Identitas kuasi-korporasi

Khalwatiyah ini dalam hubungannya dengan al-Azhar berlanjut sampai sekarang.

Tingkat perhatian yang diberikan kepada dakwah berbeda selama bertahun-tahun, bergantung pada kepribadian sang syaikh. Al-Hifni, demikian dikatakan, sangat aktif dalam hal ini. Ia membolehkan penyebaran cepat yang mengakibatkan muncul dan berfungsinya cabang-cabang yang semi-independen dari tarekat ini, di mana ia menjadi satu-satunya perantara.

Penerus al-Hifni, Ahmad al-Dardir (w. 1786), juga menghabiskan tenaganya untuk mendakwahkan tarekat. Ia berdakwah dari Mesir Utara, dan kegiatannya memastikan wilayah ini akan menjadi tempat persemaian benih tarekat di Mesir. Al-Dardiri merupakan salah satu di antara sedikit orang berlatar belakang provinsi yang berhasil mencapai karier brilian di al-Azhar. Terdidik dalam mazhab Maliki di daerah asalnya, Bani Adi, ia kemudian menempati posisi penting di al-Azhar, termasuk sebagai syaikh *riwaq* (asrama) bagi mahasiswa yang berasal dari Mesir Utara, administratur lembaga yayasan amal (*waqf*), dan mufti Maliki. Jabatan-jabatan ini membuatnya menjadi pribadi penting di al-Azhar bagi setiap mahasiswa yang berasal dari lembah Nil, dan jaringan orang Mesir Utara memperlakukannya dengan baik dalam usahanya untuk menyebarkan tarekat. Sebagian besar cabang Khalwatiyah di Mesir Utara sekarang ini berasal dari Syaikh al-Dardiri.

Penyebaran tarekat terus berlanjut selama abad berikutnya, dan studi Delanoue tentang kehidupan intelektual pada abad ke-19 menunjukkan bahwa orang-orang yang berafiliasi dengan Khalwatiyah mendominasi bidang keagamaan (Delanoue 1982). Hingga belakangan ini diduga kuat bahwa pada akhir abad ke-19 sebuah titik balik terjadi dan tarekat tersebut mengalami kemerosotan bertahap, tetapi tak tertahankan, pada abad ke-20 sebagai akibat dari, di satu sisi, modernisasi dan sekularisasi dan di sisi lain, munculnya salafisme dan wahabisme (bandingkan Trimingham 1971: Bab IX).

Namun, penelitian lapangan yang saya lakukan di Mesir Utara menghasilkan kesimpulan yang berbeda. Khalwatiyah di sana terus melakukan ekspansinya berkat jasa tiga orang sufi yang, seperti akan dibahas di bawah, memainkan peran penting selama paruh kedua abad ke-19 dan paruh pertama abad ke-20. Mereka adalah pendiri berbagai cabang baru Khalwatiyah yang sekarang sangat aktif di wilayah tersebut, baik sebagai gerakan spiritual maupun asosiasi kesejahteraan. Frederick De Jong sebelumnya telah membuat daftar berbagai cabang Khalwatiyah yang aktif lebih ke utara, di Mesir Tengah (De Jong 1978). Kita terkesan bahwa cabang-cabang ini secara bersama-sama membentuk jaringan yang meliputi seluruh lembah Nil. Ini memunculkan pertanyaan tentang hubungan jenis apa yang ada di antara berbagai cabang ini.

Tiga sufi yang menjadi fokus penelitian saya semuanya Khalwati, tetapi mereka mewakili tipe guru spiritual yang berbeda (Chih 2000a). Yang pertama, Ahmad Syarqawi (w. 1899), yang aktif di Jirja, Provinsi Suhaj, dan dikelilingi oleh kelompok sarjana yang bermarkas di Kairo dan Mesir Utara. Namun, melalui pengajarannya ia tidak bertujuan mendirikan sebuah tarekat yang terlembaga dan rangkaian transmisi (*silsilah*) yang mengaitkannya hilang dengan wafatnya satu-satunya pewaris spiritualnya (*khalifah*). Akan tetapi, pengaruhnya terus berlanjut karena ia menulis sejumlah buku tentang sufisme dan doktrin-doktrinnya, yang sebagian besar telah diterbitkan dan masih dicetak. Buku-buku ini memberikan kepada pembaca beberapa pandangan tentang jalan mistik dan masa depannya seperti dipahami oleh seorang sufi terpelajar akhir abad ke-19. Dua sufi lainnya, 'Abd al-Jawad al-Dumi dan Ahmad al-Tayyib al-Hasani, tidak meninggalkan tulisan (atau karya penting sama sekali), namun keduanya mencurahkan diri sepanjang hidupnya untuk melatih para murid-murid dan penyebaran tarekat.

Al-Dumi (w. 1943), yang berasal dari Tahta di Provinsi Suhaj, belajar di al-Azhar, dan setelah menyelesaikan studinya ia menetapkan diri sebagai imam sebuah masjid di Sabtiyah, sebuah

distrik kota Kairo yang memiliki komunitas besar kaum migran dari Mesir Utara. Ia segera menemukan dirinya di tengah-tengah kelompok besar mahasiswa al-Azhar yang berasal dari Mesir Utara seperti dirinya. Sebagai penganut Maliki, para mahasiswa Mesir Utara belajar di al-Azhar di bawah bimbingan syaikh mazhab Maliki, dan hidup se-*riwaq* (asrama) di al-Azhar atau sekeliling masjid yang sama. Seperti al-Hifni, al-Dumi menggunakan jaringan regional ini untuk menyebarkan tarekatnya. Banyak murid dekatnya berkarier di masjid atau sebagai guru, pengawas atau direktur berbagai lembaga baru yang berafiliasi ke al-Azhar yang didirikan di provinsi-provinsi. Berkat mobilitas dan posisi strategis mereka di sistem pendidikan agama, murid-murid dapat merekrut banyak murid berikutnya baik dari kalangan ulama masa depan dan orang awam (*'ammah*) di Kairo maupun di provinsi-provinsi lainnya.

Ahmad al-Tayyib al-Hasani (w. 1955) mewakili kategori ketiga syaikh. Menurut tradisi lisan, al-Hasani menetap, setelah belajar di al-Azhar, di sebuah desa dekat Luxor, di mana ia menikahi putri seseorang yang dianggap sebagai wali oleh masyarakat tersebut. Al-Hasani kemudian menjadi guru kelana tentang ajaran-ajaran dasar Islam dan tarekat, berpindah dari satu desa ke desa lain dengan menunggangi kuda. Reputasinya sebagai orang terpelajar dan wali tersebar laksana minyak licin dan gelombang murid-muridnya, kebanyakan petani, datang mengunjunginya. Sang syaikh mendirikan sebuah bangunan disebut *saha* (secara harfiah, 'istana') untuk menerima semua pengunjung ini. Setelah wafatnya, putranya, dan kemudian cucunya, meneruskan aktivitas sosial dan keagamannya: garis keturunan suci baru lahir.

Tiga orang sufi ini memiliki banyak sifat yang sama dengan syaikh-syaikh Khalwatiyah lainnya. Mereka terdidik di al-Azhar dan ideal mereka, yang tercermin dari pendidikan mereka dan terungkap dalam tulisan-tulisan mereka juga dalam aktivitas keilmuan mereka, adalah mendorong manusia kepada Tuhan berdasarkan ajaran Al-Qur'an. Mereka menghindari klaim-klaim

berlebihan tentang kewalian (*walayah*), berkah (*barakah*), dan kekuatan supranatural (*karamat*). Meskipun banyak dari ajaran mereka sebenarnya berkisar seputar kewalian, mereka lebih suka membahasnya secara tidak langsung dengan merujuk kepada Al-Qur'an dan sunnah. Hingga batas tertentu, kemungkinan, ini untuk melindungi diri mereka dari kritik kelompok-kelompok yang benci terhadap sufisme dan pemujaan wali, tetapi juga dari keyakinan dan latihan. Para syaikh Khalwatiyah yang terpelajar ini, dengan segala variasinya, membedakan diri secara tegas dari syaikh-syaikh tarekat yang lebih populer (berorientasi ke masyarakat) seperti Ahmadiyah dan Burhaniyah dengan kesederhanaan. Dua tarekat terakhir ini, sering kali berasal dari Delta, dicirikan dengan konsepsi kewalian yang secara terbuka menimbulkan pemujaan terhadap syaikh sebagai pembawa berkah dari wali pendiri tarekat.

Tiga syaikh Khalwatiyah ini, meskipun melalui proses pembaiatan dan pendidikan yang sama, memiliki pendekatan yang berbeda terhadap perannya sebagai guru, yang melahirkan bentuk yang berbeda pula dalam memobilisasi murid dan pola interaksi dengan masyarakat. Yang pertama memilih menyebarkan pesannya kepada lingkaran kecil dari pengikut yang terdidik, *khashshah* (elit), sementara dua lainnya hendak menyebarkannya kepada kaum awam, *'ammah*—al-Dumi pada tingkat nasional dan al-Hasani pada tingkat lokal. Ajaran tiga tokoh ini menimbulkan bukan dua, namun tiga cabang baru Khalwatiyah. Masing-masing cabang membedakan diri dengan cabang lainnya dengan menambahkan nama pendiri cabang itu dari tarekat induknya. Karena itu, ajaran Syaikh Ahmad al-Tayyib al-Hasani memunculkan Khalwatiyah Hasaniyah dan ajaran Syaikh 'Abd al-Jawad al-Dumi melahirkan dua cabang baru yang berbeda, Khalwatiyah Dumiyah dan Khalwatiyah Dumiyah Ramliyah. Silsilah Syaikh Syarqawi, seperti disebutkan di muka, hilang sehingga tidak ada lagi cabang yang dinisbatkan ke namanya.

Kita berbicara tentang cabang-cabang di sini, yang menyiratkan bahwa cabang-cabang itu berasal dari batang yang sama, namun kenyataannya pencabangan ini tidak membentuk tarekat baru. Mereka memiliki warisan spiritual yang sama dan hanya dalam penampakan sosial mereka berbeda dan independen satu sama lain. Satu tarekat, dengan demikian, dapat mengada dalam beragam bentuk sosial secara berdampingan, yang membuatnya berbeda dengan orde monastik Eropa Kristen. Kebanyakan, kalau bukan semua, tarekat sering menunjukkan kecenderungan terhadap segmentasi ini dan munculnya anak-cabang yang otonom. Dari sudut pandang organisasi sosial, Khalwatiyah Mesir bukanlah organisasi sosial tunggal, utuh, hierarkis dengan struktur piramida. Ia terus membelah diri menjadi segmen-segmen baru, dan inilah sebenarnya yang membantu mendakwahkan dan menyebar dirinya ke seluruh pelosok negeri, ke dalam berbagai lingkungan geografis dan sosial. Khalwatiyah juga bukan sebuah jaringan; cabang-cabangnya tidak memiliki hubungan satu sama lain, dan di masing-masing cabang porosnya adalah sang syaikh. Namun, masing-masing cabang ini dapat dianggap sebagai jaringan dalam arti bahwa ia meliputi individu-individu yang berinteraksi dengan sang syaikh dan sesama anggota.

Afiliasi dengan Tarekat

Seperti halnya terjemahan umum tarekat dengan 'ordo' atau 'persaudaraan' dapat mengandung pengertian yang tidak dikehendaki, istilah 'ahli' atau 'anggota' pun tidak sepenuhnya mencerminkan bentuk-bentuk afiliasi spiritual atau ikatan silsilah dengan tarekat. Dalam Khalwatiyah di Mesir, seseorang tidak menjadi anggota atau ahli sebuah tarekat, tetapi ia mengaitkan dirinya dengan seorang guru, yang menyebarkan ajaran yang juga diterimanya dari guru yang lain, mengikuti rangkaian silsilah baiat yang berakhir pada Nabi. Setiap cabang memiliki silsilahnya sendiri, dan satu-satunya perincian ritual yang

membedakan satu sama lainnya adalah zikir yang menyebutkan guru-guru tarekat (*al-tawassul bi rijal al-thariqah*) di akhir zikir. Namun, perbedaan kecil ini sangat penting seperti diilustrasikan oleh kejadian berikut. Pada akhir acara zikir yang diadakan oleh sekelompok murid Khalwatiyah Dumiyah di sebuah kota di provinsi Qina, seorang murid yang datang dari jauh bertanya kepada seseorang yang bertindak sebagai pemimpin di saat ketidakhadiran sang syaikh, apakah ia diizinkan menghadiri pertemuan mingguan yang diadakan oleh Khalwatiyah Dumiyah Ramliyah di kotanya. Yang ditanya melarang, sambil mengatakan "Orang-orang itu (yakni, Khalwatiyah Dumiyah Ramliyah) termasuk ke dalam satu *masyrab* (tradisi silsilah menyambung hingga Nabi), kita termasuk ke *masyrab* lain; mereka memiliki *madad* (permohonan pertolongan, perlindungan) atau *tawassul* (doa memohon syafaat dari guru tarekat), dan kita memiliki lain lagi."

Dalam Khalwatiyah, juga ada perbedaan tingkat keterikatan dengan sang guru. Seseorang dapat menjadi *murid* (jamak *muridin*) seorang syaikh atau menjadi *muhibb*-nya (pecinta, jamak *muhibbin*) saja. Pada saat bergabung, murid atau orang yang ingin memasuki tarekat menyetujui perjanjian (*'ahd*) dengan gurunya dan berserah diri kepada sang guru dengan melalui sumpah setia (*bai'ah*). Istilah *'ahd* dapat juga berarti 'kontrak', dan istilah *bai'ah* mengandung makna kesepakatan antara penjual dan pembeli, seperti telah dijelaskan oleh Denis Gril (Grill 1996: 92). Dengan demikian, murid berserah diri kepada syaikh dan melalui syaikh dia berserah diri kepada Nabi dan Allah. Sebagai gantinya syaikh berjanji membimbing murid tersebut di jalan mistik, di samping melindungi, mendukung, dan menolongnya. Sebagaimana akan kita lihat nanti, bagi murid syaikh adalah *wali* (kekasih Allah), yang berarti orang yang dilindungi Allah, tetapi juga sebagai seorang pelindung, patron sekaligus klien.

Bagi kebanyakan murid, afiliasi dengan tarekat masih terbatas pada membaca wirid dan doa, berpartisipasi dalam acara zikir berjamaah, dan mengunjungi syaikh secara teratur. Hanya

mereka yang hidup bersama sang syaikh selama bertahun-tahun yang dapat dibaiat memasuki rahasia spiritual tarekat dan dapat menjadi *khalifah* syaikh. Yang terakhir ini sedikit sekali: Syaikh Syarqawi hanya memiliki seorang *khalifah*, Syaikh al-Dumi tiga, dan Syaikh al-Tayyib mentransmisikan tarekat tersebut hanya kepada satu orang, putranya. Para khalifah ini memiliki ikatan seumur hidup dan intim dengan syaikh. *Suhbah* (persahabatan) Syaikh Muhammad al-Tahir dengan gurunya, 'Abd al-Jawad al-Dumi, berlangsung selama lebih dari 20 tahun. Seperti diceritakan sendiri oleh Syaikh Muhammad al-Tahir, persahabatan yang lama ini berpengaruh besar pada pembentukan kepribadian spiritual, keagamaan dan moral. Ia menjelaskan sewaktu wawancara dengan saya, 'Saya terus bersama syaikh saya, baik di Kairo atau saat dalam perjalanan; saya bersamanya selama acara zikir, di kelas, dan wawancara yang dia sampaikan. Melalui *suhbah* ini, sang syaikh mentransmisikan pengetahuan tentang tafsir Al-Qur'an dan sufisme.' Setelah wafatnya syaikh, Muhammad Tahir memperbaharui janji setia (*'ahd*) dengan Syaikh Ramli, Syaikh Khalwatiyah Dumiyah Ramliyah yang ia gantikan.

Tidak seperti murid, *muhibbin* (pencinta) tidak berkaitan dengan syaikh melalui ikatan baiat, tetapi melalui ikatan *mahabbah*, cinta. *Muhibbin* tidak masuk melalui baiat terhadap rumusan *wird* karena, dalam ungkapan mereka sendiri, mereka tidak merasa mampu melakukan upaya personal yang dituntut oleh tarekat, atau mereka tidak siap melakukan upaya itu. (Namun, ini tidak berarti bahwa mereka tidak boleh bergabung dalam membaca wirid saat ritual berjamaah). Afiliasi dengan sebuah tarekat dipahami sebagai tindakan serius yang mengharuskan perubahan dalam perilaku, karena perjanjian dengan syaikh dianggap sebagai perjanjian yang dilakukan dengan Tuhan. Karena itu, murid baru diharapkan menjalani kehidupan sesuai dengan segala yang diperintahkan Tuhan, dan menghindari semua yang dilarang-Nya. Seseorang yang terikat kuat dengan seorang Syaikh Khalwati di Karnak, dekat Luxor, mengatakan ia menolak afiliasi formal karena takut menyimpang dari jalan yang lurus, dan karenanya

mengkhianati komitmen yang telah diucapkan dalam *'ahd*. Seorang pedagang di pasar terkenal Kairo, Khan al-Khalili, menyatakan diri sebagai *muhibb* Syaikh al-Tayyib, yang ditemuinya saat maulid Husain, cucu Nabi, yang diselenggarakan di lingkungannya. Sebelum pertemuan ini, ia tidak pernah shalat ataupun puasa; syaikhlah, tegasnya dalam wawancara dengan saya, yang membawanya kembali ke jalan yang benar. Sekarang sudah tiga tahun ia menjalankan shalat secara teratur dan puasa pada bulan Ramadhan, tetapi ia masih belum merasa perlu dibaiat. Untuk murid-murid seperti ini, syaikh menggambarkan model kesempurnaan yang tidak dapat mereka gapai dengan sendirinya. Usaha-usaha yang dituntut dari murid pengamal juga di luar kemampuan mereka; godaan kehidupan modern membuat jauh lebih berat untuk mencapai tingkat kedekatan dengan Tuhan seperti itu. Namun, *muhibbin* berharap kelemahan mereka ini akan dimaafkan karena ikatan dan kecintaannya kepada para *wali* (jamak *awlia'*).

Baik *muhibbin* maupun *muridin* tidak menganggap ikatan mereka sebagai yang pertama dan utama bagi sebuah tarekat. Istilah yang digunakan untuk menggambarkan diri mereka dan hubungannya dengan syaikh sangat penting: mereka tidak menyebut diri sebagai Khalwati, tetapi anak-anak (*abna', awlad*) syaikh, atau sebagai sahabatnya (*ashab*). Praktik ini tidaklah khas bagi Khalwatiyah saja. Pada perayaan-perayaan hari wali (*maulid*) yang menjadi inti keberagamaan populer, berbagai tarekat mendirikan tendanya masing-masing dengan bendera dan panji-panji, dan tulisan di atas panji-panji mencirikan secara khusus kelompok sebagai anak-anak atau sahabat syaikh ini atau itu, dari kampung ini atau itu, yang ditambahkan di akhirnya nama tarekatnya. Ketika kita bertanya kepada para sufi, apa yang membedakan mereka dengan orang yang bukan-sufi, kita mendapatkan jawaban seperti 'cinta kepada syaikh' (*mahabbah li al-syaikh*), 'ikatan dengan syaikh' (*mulazamat al-syaikh*) atau 'pengabdian terhadap syaikh' (*khidmat al-syaikh*). Hubungan inilah yang disebut buku-buku pegangan sufi klasik dengan *suhbah*, 'persahabatan',

dan ini didasarkan pada hubungan kasih sayang timbal balik antara Nabi dan para sahabatnya. Dengan merujuk pada kebapakan spiritual, kedekatan yang mencirikan hubungan guru dan murid, syafaat dan petunjuk, di samping dalam mengikuti ketentuan perilaku yang semestinya dan hormat terhadap guru, pada dasarnya mereka merujuk pada teladan Nabi.[3]

Sebuah model masyarakat Muslim yang berpengaruh mengontraskan Islamnya kaum sufi dengan Islamnya ulama skripturalis (ahli fikih). Islam sufi dipandang hierarkis, dan Islam ulama skripturalis lebih egaliter (Gellner 1969), 1981). Jenis otoritas yang dijalankan seorang wali diduga menuntut kesetiaan dan penyerahan tanpa syarat, yang dapat menjelaskan mengapa ia dituduh tidak sesuai dengan modernitas dan terutama dengan keutamaan individu dalam masyarakat modern. Model semacam itu mengabaikan dimensi timbal balik yang ada dalam bai'at (seperti telah dijelaskan di atas) dan perantaraan yang inheren dalam pilihan para pengikut yang saleh. Otoritas keagamaan dalam Islam sebenarnya selalu cair dan mengalami pasang surut, sering dipertanyakan (Gaborieau dan Zeghal 2004). Dalam bidang kewalian, biasanya *vox populi* yang lazim (Goldziher 1880).

Akan tetapi, apa kriterianya untuk mengakui otoritas seorang syaikh, dan apa dasar legitimasinya di mata komunitas? Sebuah studi tentang hubungan antara sufisme dan kewalian akan melampaui batasan bab ini, tetapi kita dapat mengatakan secara singkat bahwa otoritas seorang syaikh disebabkan oleh berlakunya berbagai sifat *walayah* dan/atau *wilayah*, sebuah konsep yang diterjemahkan dengan 'kewalian'. Studi-studi penting belakangan ini tentang objek tersebut melihat bahwa dalam Al-Qur'an istilah *walayah* mengacu pada kedekatan dan juga perintah (Chodkiewicz 1986; Cornell 1998). Bagi para sufi, *walayah* ini adalah hasil dari akses terhadap pengetahuan esoterik dan ilham dari Tuhan: syaikh adalah *'arif billah*, orang yang telah memperoleh pengetahuan dari Tuhan. Pengetahuan ini memberikan kepadanya bentuk otoritas spiritual yang akhirnya

dapat berubah menjadi otoritas sosial. Secara esoterik, syaikh dapat memiliki fungsi yang sama dengan fungsi *khalifah*, wakil Tuhan di muka bumi. Dialah pewaris Nabi, yang perilakunya ia tiru. Kedekatannya dengan Tuhan memungkinkannya memberi syafaat kepada orang-orang yang berserah diri dalam perlindungannya, dan menjadi pendukungnya. Inilah yang disebut orang-orang Mesir dengan istilah yang sering diucapkan di hadapan wali hidup atau untuk memanggil ruh wali yang telah wafat: *madad*, 'pertolongan, perlindungan'. Murid-murid seorang syaikh menyerahkan kepadanya kesetiaan sebagai imbalan dari *madad*-nya. Dalam pengakuan timbal balik inilah hubungan sosial antara murid dan syaikhnya dan antarsahabat dalam tarekat mengambil bentuk. Namun, ada keragaman susunan sosial tempat hubungan timbal balik antara syaikh dan murid ini dapat diekspresikan. Dalam setiap cabang tarekat, bentuk-bentuk afiliasi dengan syaikh dan ikatan antarmurid bervariasi sesuai dengan lingkungan sosial dan kepribadian sang guru. Bagian berikut akan menggambarkan keragaman itu dengan membandingkannya dengan fungsi cabang-cabang Khalwatiyah dalam latar perkotaan dan pedesaan.

Setting Sosial: Syaikh al-Tayyib dan *Saha*-nya

Di desanya dekat Luxor, Syaikh Muhammad Muhammad Ahmad al-Tayyib adalah sosok yang populer dan berpengaruh. Dari *saha* ('istana')-nya, ia mengamati berbagai masalah menyangkut desa dan sekitarnya. Ia berasal dari kelas sosial terhormat di desanya, namun ia jauh lebih dari itu; ia adalah seorang syaikh, seperti ayahnya sebelumnya dan seperti kakeknya, yang pertama menyebarkan tarekat di desa itu. Antropolog tertentu telah menganalisis transmisi *barakah* warisan yang disebabkan oleh rutinisasi kharisma, seperti diteorisasikan oleh Max Weber. Otoritas syaikh, dalam pandangannya, dijelaskan dalam konteks pengelolaannya atas modal simbolik, yang pada gilirannya dapat berubah

menjadi modal materiil, yang harus didistribusikan kepada para pengikut setianya. Sebenarnya, ada beberapa penegasan dalam pandangan ini bahwa *saha* Syaikh Muhammad M. Ahmad al-Tayyib, yang semula dibangun untuk menjawab kebutuhan tarekat, sekarang digunakan untuk memenuhi kebutuhan seluruh komunitas desa. Di sinilah syaikh memberi makan orang, menengahi konflik, menerima pejabat pemerintah, dan mendengarkan keluh kesah penduduk.

Namun, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, Syaikh adalah seorang wali, yang harus terlibat sebagai kelompok bagi bai'at agar dapat memenuhi peran yang diharapkan darinya. Penunjukannya sebagai syaikh oleh guru atau tidak tidaklah relevan selama ia juga tidak ditunjuk sebagai syaikh oleh komunitasnya, yang menunjukkan pengakuannya dengan memperbarui janji setia, yang dengan begitu mengalihkan loyalitas dari syaikh yang sudah wafat kepada syaikh yang baru. Tiga syaikh dari keluarga al-Tayyib telah memperoleh pengakuan publik ini karena sifat-sifat yang, di mata pengikutnya, berbeda dalam tiap kasus, namun membuat mereka semua pemilik sejati *walayah*. Latar belakang keluarga, hubungan dengan negara, dan dukungan jaringan lokal memainkan peran penting bagi Syaikh Muhammad Muhammad Ahmad al-Tayyib dalam memperoleh otoritas keagamaan; tetapi bagi para pengikutnya ini adalah tanda-tanda lahiriah pemilihannya oleh Tuhan.

Syaikh Muhammad al-Tayyib (w. 1988) menerima ijazah tertulis dari ayahnya, Syaikh Ahmad al-Tayyib, yang membuatnya baik secara genealogis maupun spiritual sebagai *khalifah*-nya. Setiap orang di wilayah itu mengingat pribadi yang kuat ini, yang begitu berbeda dengan ayahnya. Yang terakhir ini, dalam memori para orang tua di desa, adalah sosok yang hangat dan baik hati, dekat dengan orang, menerima keramahan mereka dan dengan senang berbagi makanan dalam perjalanannya yang tiada henti menembus wilayah tersebut untuk menyebarkan Kata (agama). Putranya, Syaikh Muhammad, adalah tipe sufi yang sangat berbeda.

Kehadirannya akan menimbulkan rasa segan dan takut, bahkan ketika ia duduk, seperti semua guru spiritual, di lingkaran para muridnya. Perilaku dan penampilan fisiknya memperkuat kesan ini. Ia tidak pernah menghabiskan malam jauh dari *saha*-nya, selalu pulang ke rumah dari kunjungannya pada hari yang sama, dan ia menolak makanan dan pemberian yang ditawarkan padanya.

Hanya satu orang, putrinya Kultsum, yang diizinkan untuk menyiapkan makanannya yang sederhana, yang terdiri dari sayuran dan daging yang dimasak tanpa garam atau bumbu. Ia tidak minum teh, kopi, atau minuman lain, selain dari segelas teh adas manis pada sore hari. Menjelang akhir hidupnya ia mengurangi makannya menjadi hanya beberapa sendok susu. Kulitnya berubah menjadi sangat lembut sehingga ia harus menutup tangannya dengan syal agar setiap pengunjung dapat menyentuhnya. Ia menghabiskan masa khalwat yang panjang di sebuah kamar yang terhubung dengan masjid *saha* dengan sebuah pintu kecil, dan yang ia tinggalkan hanya untuk melaksanakan shalat. Penampakan fisiknya menambah kesan pesona: ia berpakaian serba putih, dari sepatu sampai sorban yang menutupi kepalanya. Mengikuti sunah Nabi, ia memakai parfum dan ia membelitkan turbannya yang membentuk tali longgar menggantung di lehernya. Orang mengatakan bahwa ia menimbulkan campuran rasa hormat dan segan (*haybah, rahba*) sehingga orang menundukkan pandangannya di hadapannya.'Ketika saya berada di hadapan syaikh,' seseorang menceritakan kepada penulis, 'saya dirasuki rasa takut seolah-olah saya tak sadar telah melakukan kesalahan.'

Para antropolog dan sosiolog telah menganalisis kewalian dalam hubungannya dengan cara syaikh membangun kharismanya melalui gambaran dirinya (*self-representation*) (seperti Gilsenan 1973; Elboudrari 1985; Touati 1989). Bahkan ketika suksesi posisi syaikh yang umumnya mengikuti garis keturunan, putra atau turunan lain guru pendiri tidaklah cukup bagi pilihan syaikh atau penerimaan turunan terpilih oleh orang lain sebagai penerus yang sah. Penerus juga harus diakui masyarakat

sebagai orang yang mewarisi pengetahuan dan ketinggian spiritual pendahulunya. Zuhud, wara, dan kesederhanaan dianggap sebagai tanda-tanda lahiriah kewalian; sifat-sifat ini mungkin membantu si penerus mendapatkan pengakuan atas statusnya sebagai syaikh baru. Bagi para pengikut setianya, Syaikh Muhammad al-Tayyib adalah wali agung yang telah mendarmakan hidupnya, yang ditandai dengan pantangan, semata-mata demi Tuhan. Ia membangkitkan rasa segan di kalangan pengikutnya, namun pada saat yang sama juga cinta yang mendalam. Seperti dikatakan beberapa orang, 'tubuhnya suci dan bersinar layaknya para wali' karena ia juga salah satu kekasih Allah.

Syaikh yang sekarang, Muhammad Muhammad Ahmad al-Tayyib al-Hasani, adalah putra tertua Syaikh Muhammad. Orang nyaris tidak bisa melihat perbedaan yang mencolok dengan ayahnya, yang juga sangat berbeda dengan kakeknya. Cucunya memiliki muka bulat dan tidak menyembunyikan kegemukannya, yang menunjukkan bahwa ia senang makan enak. Ia berpakaian menurut adat setempat. Ia adalah orang yang sangat bersahabat dan baik yang suka berkelakar, khususnya dengan mengorbankan orang lain, dan ia suka menarik kaki Anda ke publik. Akhirnya, ia adalah orang yang lebih banyak pekerja ketimbang ahli ilmu. Memang, ia pernah belajar di al-Azhar, namun tidak sampai tingkat akhir—tidak seperti saudaranya, Ahmad, yang memiliki gelar doktor dalam bidang filsafat Islam dari Fakultas Ushuluddin di lembaga tersebut. Namun, terlepas dari penampilannya yang sederhana, ia membangkitkan rasa segan dan hormat seperti ayahnya, karena ia adalah penguasa yang memerintah *saha*-nya dengan tangan besi.

Harus dikatakan bahwa waktu telah berubah: mengurus *saha* yang ia warisi dari ayahnya telah menjadi tugas berat. Terdapat banyak *saha* di Mesir Utara, baik yang kecil yang tertutup dan digunakan hanya bagi sedikit murid, maupun yang besar yang terbuka bagi semua pengunjung. Semuanya tergantung pada peran sosial dan ekonomis serta terapi yang dimainkan oleh

syaikh yang ada. *Saha* yang ada sekarang mungkin menyerupai hanya sedikit aspek *saha* yang dibangun oleh sang kakek, yakni untuk menampung keluarganya dan menerima murid-muridnya. Keluarga semakin besar, demikian pula jumlah murid, yang meningkat bersamaan dengan meningkatnya jumlah penduduk desa dan meluasnya wilayah tersebut, sehingga syaikh harus memainkan peran lebih penting dalam masyarakat. Bangunan asli dari batu bata yang dibakar panas matahari telah diganti dengan beton dan semen. Sejak 1970-an, *saha* memiliki masjid tersendiri, dan pada 1990-an ia juga memiliki menara. Kamar-kamar harus ditambah untuk menyediakan penginapan bagi pengunjung yang datang dari jauh, dan sebuah dapur besar dibangun untuk menyiapkan makanan bagi puluhan, bahkan ratusan, orang yang disajikan setelah acara zikir mingguan seusai shalat Jumat dan pada perayaan hari-hari besar keagamaan. *Saha* selalu terbuka; setiap orang yang lewat dapat masuk untuk shalat, bermeditasi dan bermalam bila mau, atau hanya beristirahat, duduk di atas bangku di taman, di bawah teduhnya pohon, dalam suasana yang tenang dan tenteram di tempat suci ini. Seorang pembantu akan menawarkan kepada pengunjung teh dan bahkan makanan.

Di samping pembagian makanan mingguan setelah zikir, pembagian makanan yang lebih penting terjadi pada acara *khidmat* yang diselenggarakan syaikh pada acara upacara-upacara penting keagamaan.[4] Ia menyelenggarakan acara *khidmat* seperti itu pada dua maulid besar di Kairo, perayaan untuk menghormati cucu Nabi sayyidah Zainab dan sayyid Husain, dan maulid syaikh-syaikh al-Tayyib di Mesir Utara. Penyelenggaraan perayaan ini tentu membutuhkan biaya yang besar. Syaikh juga menyediakan segala kebutuhan bagi yang miskin. Sementara negara gagal menjadi penjamin keamanan sosial dan redistribusi, syaikh tetap memerankan dan menjalankan tugas-tugas ini. Ini membantu menjelaskan mengapa *saha* begitu berhasil.

Terbukti mustahil mengukur aliran ekonomi yang membuat *saha* sebagai pusat redistribusi. Seperti setiap lembaga sufi, tidak

diragukan lagi bahwa *saha* memiliki sangat banyak zakat dan sedekah. Apapun bentuk akumulasi material dan kayanya keluarga al-Tayyib, di mata para pengikutnya, syaikh sekarang ini adalah orang kaya karena ia saleh; makanan surga ini adalah buah dari berkahnya, tanda kasih sayang Tuhan kepadanya. *Walayah* (kewalian) syaikh terungkap, terlihat, melalui kegiatannya sehari-hari bagi kesejahteraan masyarakatnya. Kedermawanan adalah salah satu aspek kewalian: syaikh memberikan kepada orang yang setia apa saja tanpa menyisihkan baginya. Ia konon 'melayani masyarakat secara cuma-cuma' (*yakhdam al-nas*), yaitu melayani mereka demi cinta kepada Tuhan. Pada saat yang sama wali juga orang yang berkuasa, dan kualitas ini juga terlihat dalam diri Syaikh al-Tayyib, yang bertindak sebagai mediator dan wasit atas konflik yang ada di wilayahnya.

Saha Syaikh al-Tayyib menerima gelombang pengunjung yang terus-menerus, sebagian dari desa tersebut atau sekitarnya, yang lain dari kota-kota terdekat atau kota-kota yang lebih jauh seperti Aswan, dan meliputi tidak hanya Muslim, tetapi juga Kristen; tidak hanya laki-laki dewasa, tetapi juga perempuan dan pemuda. Sebagian datang memohon perantara dengan penguasa lokal, yang lain meminta nasihat, dukungan moral atau bantuan materi. Kaum perempuan datang memohon perlindungannya terhadap suami atau ayah yang kasar; anak muda meminta berkahnya sebelum melakukan perjalanan, menginvestasikan uang atau menikah. Akan tetapi, terutama karena memohon pertolongannya dalam menengahi perkara, orang-orang datang bertemu syaikh. Ayah dan kakeknya telah berperan sebagai mediator dan penengah dalam permusuhan yang, untuk waktu lama, menimbulkan pertumpahan darah di wilayah tersebut. Permusuhan itu tidak lenyap, tetapi syaikh saat ini sangat aktif dalam menyelesaikan konflik antara pasangan, saudara, sepupu, dan tetangga—sering kali konflik tentang tanah atau masalah warisan. Dalam mendamaikan, ia memimpin sebuah dewan yang terdiri dari tokoh-tokoh penting di desa, yang diberi nama *majlis al-'arab*. Perannya sebagai

penengah menjadi lebih efektif karena hubungannya dengan para pejabat setempat.

Sang syaikh juga seorang tokoh politik, meskipun ia tidak suka disebut demikian. Ia memiliki kekuasaan lokal sebagai akibat dari hubungan politisnya dengan pemerintah, yang karenanya ia dapat mengintervensi secara efektif atas nama masyarakat. Ia adalah anggota partai yang berkuasa, NDP (National Democratic Party). Pejabat pemerintah sering datang kepadanya untuk menyelesaikan masalah-masalah di desa itu, dan ia secara teratur memaksa mereka, dibantu oleh dewan tokoh lokal. Otoritasnya dan prestise keluarganya meningkat semakin jauh ketika saudara terpelajarnya, dipanggil Dr. Ahmad, diangkat sebagai mufti negara oleh Presiden Mesir sendiri dan kemudian dipromosikan pada jabatan Rektor Universitas al-Azhar. Bagi para pengikutnya, hubungan syaikh dengan pemegang kekuasaan politik sama sekali tidak bertentangan dengan statusnya sebagai seorang wali. Kedua wilayah itu dipahami sebagai pengakuan atas otoritasnya dan sebagai bentuk kesetiaan penguasa dunia ini pada kepemimpinan spiritualnya. Keduanya dipandang sebagai bukti bahwa kekuatan gaib sang wali lebih tinggi daripada kekuatan duniawi.

Sekali para pengikut mengakui kehadiran *walayah* dalam diri syaikh, mereka membangun hubungan kesetiaan dengannya yang secara sosiologis berbentuk hubungan patron-klien. Sang syaikh melindungi kepentingan masyarakat dan sebagai balasannya mereka menunjukkan pengakuan dan kesetiaan kepadanya. Ini tidak jauh berbeda dengan cara santo berperan pada masyarakat Kristen awal. Para ahli sejarah dan antropologi sufisme dapat belajar banyak dari kemajuan metodologi yang diciptakan oleh sejarawan kesantoan dalam Kristen, di mana karya Peter Brown berjudul *Late Antiquity* (1982) menjadi salah satu rujukan penting. Hubungan patronase yang telah kita lihat dalam kasus Mesir, di mana syaikh peduli terhadap kebutuhan masyarakat, ada secara inheren dalam konsep *walayah*: kedekatan dengan Tuhan mengisyaratkan patronase. Seperti telah ditulis Michael

Chodkiewicz, konsep *walayah* sufi selaras dengan istilah Romawi *amicitia* yang, seperti telah ditunjukkan Brown, secara simultan juga berarti persahabatan, perlindungan dan kekuasaan: 'Wali adalah patron, pelindung, yang dengannya hubungan klien ingin masuk' (Brown 1982: 15).

Masyarakat desa mengalami hubungan mereka dengan syaikh sebagai pertukaran yang saling menguntungkan, yang dapat mereka manfaatkan. Syaikh adalah wasit dan perantara sekaligus: ia berhubungan dengan Tuhan melalui perantara Nabi atas nama individu-individu dan ia berhubungan dengan negara atas nama masyarakat. Dalam hal ini, ia mewakili patron ideal sebagaimana didefinisikan Peter Brown berikut:

> "Ia adalah orang yang akan menggunakan kekuasaannya untuk melicinkan masalah-masalah berduri dalam kehidupan desa. Ia akan menyediakan—dan membantu menyalurkan—pasokan air yang penting bagi desa. Ia bisa mengatur penundaan utang. Ia bisa menyelesaikan percekcokan di kalangan orang desa dengan segera, dan dengan begitu menyelamatkan mereka dari perjalanan panjang menuju kota lokal untuk menjalani proses pengadilan" (Brown 1982: 117).

Kewalian seorang wali, di Mesir Utara, memiliki dimensi teritorial yang jelas, yang mengingatkan kita akan makna ganda homonim *walayah* dan *wilayah*—yang pertama mengacu terutama pada kedekatan dengan Tuhan, yang kedua pada teritorial dan otoritas. Dari latar belakang ini dapat dipahami bahwa ikatan dengan Syaikh al-Tayyib dilengkapi dengan ikatan keluarga, kedaerahan atau identitas etnik. Afiliasi dengan syaikh memiliki aspek kolektif dan sering (meskipun tidak selalu) turun-temurun.

Ini berbeda dengan kondisi di dua cabang lain Khalwatiyah yang akan dibahas nanti. Kedua cabang ini berkembang terutama di lingkungan perkotaan, berkat jaringan institusi kajian keagamaan dan kemudian masjid. Keduanya bukanlah tarekat lokal yang terkait dengan wilayah tertentu (apakah desa, pinggiran kota atau kota). Dari Kairo keduanya menyebar ke mana saja di kota-kota Mesir Utara, tempat keduanya membangun sejenis

lingkungan sosial yang baru bagi pertemuan mereka. Karena syaikh tinggal di Kairo, ikatan sosial utama di cabang-cabang Mesir Utara ini adalah ikatan antara saudara dalam tarekat, bukan antara guru dan murid. Kesetiaan terhadap tarekat adalah masalah pilihan personal, bukan turun-temurun.

Setting Sosial Lain: *Rawdhah*

Syaikh 'Abd al-Jawad al-Dumi lebih menyukai transmisi spiritual dari guru ke murid ketimbang melalui turun-temurun. Semasa hidupnya, ia memberikan *ijazah* (keterangan izin untuk memberikan bimbingan) kepada tiga orang muridnya, yang menjadi khalifahnya setelah wafatnya. Ketika seorang syaikh memilih mentransmisikan tarekatnya ke lebih dari satu orang murid, secara logis ia tidak dapat memilih hanya satu penerus di antara mereka. Akibatnya, skisma nyaris tak terhindarkan; ini membentuk banyak vitalitas suatu tarekat.

Setelah wafatnya al-Dumi, mayoritas pengikutnya memilih murid tertua dan *khalifah*-nya, Syaikh al-Ramli, sebagai guru spiritual baru tarekat tersebut. Syaikh Sulaiman, yang juga memiliki *ijazah* dari Syaikh al-Dumi, meninggalkan tarekat, ditemani oleh kelompok pengikut lainnya. Mereka melihat bahwa Syaikh al-Ramli tidaklah cukup terpelajar untuk menjadi syaikh baru mereka. Syaikh Ramli hanyalah seorang pegawai kereta api sederhana, sementara Syaikh Sulaiman memegang ijazah dari al-Azhar. Kelompok di sekitar Syaikh Sulaiman tumbuh menjadi cabang baru, yang mengambil nama Khalwatiyah Dumiyah, dan kelompok yang dipimpin Syaikh al-Ramli mengambil nama Khalwatiyah Dumiyah Ramliyah.

Dua cabang ini masing-masing sepenuhnya berdiri sendiri satu sama lain sekarang. Bahkan ketika merayakan *maulid* syaikh mereka yang sama, 'Abd al-Jawad al-Dumi, mereka menyelenggarakannya secara terpisah. Syaikh Ramli dimakamkan di samping gurunya, al-Dumi, di kompleks pemakaman Imam Syafi'i, di selatan

Kota Mati Kairo (Qarafa). Namun, ketika Syaikh Sulaiman wafat pada 1959, para pengikutnya membangun makam mewah baginya di kompleks pemakaman al-Basatin, agak ke utara. Namun, terlepas perpecahan yang nyata, kedua syaikh dan *khalifah*-nya pada gilirannya mengikuti cara al-Dumi dalam mengorganisasikan tarekat dan menjalankannya dalam masyarakat.

Berbagai aktivitas kedua cabang ini berlangsung dalam sejumlah latar yang berbeda: di rumah pribadi, sering di masjid, dan terutama di *rawdhah*, sebuah institusi yang khusus bagi kedua cabang ini. *Rawdhah* (secara harfiah 'taman') sebenarnya adalah sebuah bangunan yang agak besar yang terdiri dari gedung sederhana untuk pertemuan, tetapi dalam banyak hal sebuah bangunan yang terdiri dari beberapa lantai yang menjadi pusat kegiatan sosial dan kultural yang terkait. *Rawdhah* pertama dibangun oleh Syaikh al-Dumi sebagai ruang pertemuan dan perkumpulan bagi para muridnya di Kairo, tetapi secara khusus bagi mereka yang datang untuk mengunjunginya dari Mesir Utara. Selanjutnya, para anggota Khalwatiyah Dumiyah, yang syaikhnya tinggal di Kairo, membangun *rawdhah* di ibukota (salah satunya al-Basatin) dan membangun *rawdhah* lain di kebanyakan kota besar di Mesir Utara. Adapun *rawdhah* Khalwatiyah Dumiyah Ramliyah, semuanya terletak di Mesir Utara, tempat para syaikh penerusnya tinggal. Sebuah biografi Syaikh al-Dumi merekam memori seorang murid tentang pendirian *rawdhah*:

> "Syaikh mengadakan acara zikir pada setiap Ahad dan Kamis sore, seusai pelajaran di kelas dan shalat 'Isya. Beberapa orang yang datang dari tempat jauh turut serta dalam zikir, dan ketika mereka tidak memiliki keluarga di Kairo, mereka diinapkan di *rawdhah* yang sudah ditentukan syaikh mereka" (Tahir dan Mahmud 1961: 179).

Tidak seperti *saha* dalam konteks Mesir Utara, *rawdhah* tidaklah terbuka untuk umum; ia diperuntukkan bagi para murid. Di sinilah para murid yang lewat dapat bermalam, seperti juga para guru sendiri selama mengadakan kunjungan. Jarang sekali seorang murid akan tinggal di *rawdhah* selamanya, meskipun hal itu

memang terjadi. Seorang penghuni yang tinggal dalam waktu yang saya temui adalah Ibrahim, mahasiswa al-Azhar. Ibrahim berasal dari sebuah desa di distrik Maragha, dan ia dimasukkan ke dalam Khalwatiyah Dumiyah oleh Husain Mu'awad, syaikh tarekat saat itu. Setelah tiba di Kairo, ia pertama-tama memperoleh tempat tinggal di *rawdhah* al-Basatin, di Qarafa, kemudian pindah ke *rawdhah* Giza. Ia tinggal di kedua tempat itu secara gratis.

Sepanjang 1970-an, jumlah *rawdhah* di Kairo dan kota-kota di Lembah Nil meningkat tajam, karena ada propaganda dari sebuah jaringan asosiasi untuk melaksanakan kegiatan keagamaan dan sosial dari kedua cabang tarekat ini. Asosiasi ini mengumpulkan sumbangan sukarela (*tabarru'at*) bagi pembangunan pusat kegiatan sosial dan pendidikan yang dijalankan oleh tarekat. Kompleks ini biasanya meliputi masjid dan kadang-kadang madrasah Al-Qur'an, di samping klinik dan bahkan kadang-kadang rumah sakit. *Rawdhah* sering dihubungkan dengan kompleks ini.

Rawdhah pada dasarnya adalah institusi perkotaan. Ukuran dan kemewahan *rawdhah* tentu bergantung pada arti penting tarekat di kota. Kebanyakan *rawdhah* berukuran sederhana. *Rawdhah* di kota Suhaj dapat menjadi contoh rata-rata *rawdhah*. Pada prinsipnya, ia terdiri dari satu ruang besar, dengan banyak karpet dan bantal di lantai dan potret para syaikh tarekat yang menjadi satu-satunya hiasan di dinding. Di satu sisi, terdapat sebuah tempat tidur, dapur kecil dan kamar mandi. Salah satu *rawdhah* yang terbesar adalah yang terletak di kota Jirja—bangunan lima tingkat di Corniche, yang dibangun pada 1980-an. Di setiap lantai terdapat beberapa kamar dengan dua atau tiga ranjang, yang diperuntukkan bagi murid yang lewat. Kamar tidur yang lebih bagus, dengan kamar mandi dan toilet yang menyatu, disediakan bagi syaikh selama tinggal di kota itu. *Rawdhah* ini juga mempunyai gedung shalat dan perpustakaan sederhana. Pembangunan *rawdhah* seperti itu mungkin memakan waktu bertahun-tahun dan membutuhkan banyak biaya. Ruang dan fasilitas lainnya dapat ditambahkan manakala dana tersedia.

Rawdhah khusus lainnya, dengan fungsi yang lebih spesifik, adalah *rawdhah* yang dibangun di taman sekitar makam Syaikh Sulaiman untuk menyediakan penginapan bagi para murid dan pengikut yang datang dari jauh untuk berziarah ke makam syaikh atau mengikuti maulidnya, yang dirayakan setiap tahun pada Jumat pertama bulan Muharram. Pada waktu lain sepanjang tahun, *rawdhah* berperan sebagai tempat berlibur bagi syaikh dan keluarganya; ia terletak di tempat damai dan sejuk di kaki bukit pegunungan Muqattam. *Rawdhah* ini memeliki beberapa lantai. Di lantai dasar ada dapur, dan di lantai pertama ada dua salon, di mana yang lebih kecil disediakan bagi perempuan dan juga perpustakaan pribadi syaikh. Lantai atas memiliki kamar tamu, dan di lantai paling atas terdapat teras.

Sejak awal, *rawdhah* dipahami sebagai tempat bagi para penganut tarekat menjalin persahabatan di antara mereka, mengingat persahabatan (*suhbah*) menjadi salah satu pilar tarekat menurut semua buku panduan sufi klasik. Di sinilah mereka bertemu setelah acara zikir berjamaah. Duduk melingkar dan meminum teh sedikit demi sedikit, kadang-kadang disajikan dengan manisan, mereka membahas atau mengikuti pelajaran. *Rawdhah-rawdhah* ini dijalankan oleh murid-murid tertua dan terdekat syaikh, yang semuanya orang al-Azhar dan biasanya pensiunan, yang memiliki cukup waktu luang dan pengetahuan yang memadai untuk mengurus *majlis* (acara zikir), mengimami shalat, dan kadang-kadang membaiat murid-murid baru. Pertemuan-pertemuan di *rawdhah* inilah yang membuat ikatan antarpengikut terus berlanjut. Bergabung dengan *rawdhah* juga menimbulkan ikatan internal dengan kelompok sebagai ganti seringnya ketidakhadiran syaikh. Penekanan yang diberikan pada *rawdhah* adalah persahabatan dan persaudaraan. Dalam konteks ini, *suhbah* mengacu tidak hanya pada ikatan dengan syaikh, tetapi juga pada rasa persatuan di kalangan sahabat di *rawdhah* sebagai saudara setarekat (bandingkan Grill 1986: 43). Murid-murid merasa dipersatukan oleh kesamaan kesetiaan dan cinta kepada syaikh dan selanjutnya kepada Nabi dan semua wali. Perasaan

yang sama menunjukkan ciri persaudaraan dan keramahan sufisme.

Rawdhah memiliki fungsi sosial penting lain: ia menjadi titik pertemuan bagi para pengikut yang bukan penduduk kota dan membantu menyatukan pendatang baru ke dalam lingkungan kota. Migrasi besar-besaran belakangan ini dari desa ke kota dan munculnya kelas perkotaan proletar memengaruhi cara-cara tarekat diintegrasikan ke dalam masyarakat. Secara tradisional, tarekat sangat tergantung pada kekeluargaan, hubungan kesukuan, dan ikatan kedaerahan dan lokal bagi perekrutan dan penyatuan. Semua bentuk tradisional organisasi sosial ini sangat dipengaruhi oleh eksodus dari pedesaan, meskipun bentuk-bentuk itu tidak semuanya hilang. Khalwatiyah Dumiyah dan Khalwatiyah Dumiyah Ramliyah menciptakan kembali solidaritas lokal dan regional yang masih sangat kuat di Kairo dan kota-kota di Lembah Nil. *Rawdhah* memungkinkan bertahannya ikatan solidaritas di kalangan murid yang merupakan pendatang dari desa ke lingkungan perkotaan. Di Kairo, para pendatang baru, yang umumnya masih sangat muda, menemukan keluarga baru pada diri syaikh dan saudara-saudara setarekat.

Kesimpulan

Perdebatan seputar sufisme dan masyarakat modern di Mesir telah dan masih didominasi oleh studi Michael Gilsenan tentang cabang Shadhiliyyah di perkotaan dan studi Fred de Jong tentang pelembagaan tarekat oleh negara. Gilsenan mengaitkan daya tahan tarekat dalam masyarakat modern kepada rasionalisasi bentuk-bentuk organisasi dan praktiknya ala Weber. De Jong menisbatkan perubahan organisasi tarekat di Mesir terutama pada peran negara.[5] Dukungan resmi dan tingkat tertentu organisasi modern, tidak syak lagi, memainkan peran dalam perkembangan dan integrasi sosial dan keagamaan tarekat ke dalam masyarakat Mesir modern, meskipun hal itu tidak menjadi faktor penentu

atau dominan. Memang benar, hubungan antara pemegang kekuasaan politik dan syaikh sufi memiliki sejarah yang panjang dan sudah mapan di Mesir. Paling tidak sejak masa Turki Usmani, negara telah melakukan berbagai upaya untuk mengintervensi fungsionalisasi tarekat. Menjelang akhir abad ke-19, pemerintah membentuk dewan sufi, yang bertugas mengawasi dan mengatur aspek sosial mistisisme (De Jong 1978). Pada 1980-an, sekitar 70 tarekat didaftar oleh dewan ini, tetapi tampaknya masih banyak lagi yang tidak memiliki pengakuan resmi.

Cabang-cabang Khalwatiyah yang dibahas dalam bab ini selalu menolak pencatatan resmi. Para syaikhnya bukanlah tokoh-tokoh publik seperti syaikh-syaikh yang dikaji para peneliti terdahulu.[6] Mereka tidak ambil bagian dalam konferensi dan diskusi publik tentang masalah-masalah keagamaan yang diselenggarakan negara, juga tidak hadir pada pembukaan resmi perayaan keagamaan, dan mereka juga tidak duduk di dewan sufi. Seperti banyak orang al-Azhar, mereka mengalami peristiwa yang traumatik ketika reformasi al-Azhar yang dilakukan pada masa Presiden Nasser pada 1960-an, dan transformasi ulamanya menjadi pegawai negeri. Banyak ulama (termasuk para sufi) merasakan dalam hati mereka keinginan untuk membebaskan diri dari kontrol negara (bandingkan Zeghal 1996).

Para Syaikh Khalwatiyah tidak membutuhkan pengakuan negara atas otoritas mereka; otoritas mereka ada di luar negara. Otoritas mereka berhubungan dengan pengetahuan esoterik, yang diperoleh di al-Azhar, dan dengan transmisi spiritual yang menjadikan mereka sebagai pembimbing di dunia ini dan akhirat. Memang benar, ketika tarekat mengambil bentuk sebagai lembaga sosial, ia tidak dapat sepenuhnya lari dari intervensi negara. Namun, tidaklah mudah bagi negara mereformasi tarekat seperti halnya mereformasi al-Azhar; baik ideologi maupun bentuk sosial atau institusionalnya tidak mudah dijadikan sasaran intervensi. Karena itu, pendekatan umumnya adalah membangun hubungan patron-klien dengan syaikh. Syaikh sufi juga terlibat aktif dalam

strategi timbal balik mencari perlindungan dari para birokrat dan politisi. Mikrokosmos sosial yang dikaji di sini menggambarkan situasi yang lazim di seluruh negeri: negara menjalankan kekuasaan administratif, tetapi otoritas moral dijalankan oleh pemimpin informal yang bisa diterima oleh pemerintah, namun tidak secara langsung dikontrol olehnya.

Tidaklah mungkin memisahkan sepenuhnya analisis terhadap tarekat sebagai sebuah jalan spiritual dan tarekat sebagai pola hubungan sosial. Tarekat menggambarkan hanya satu aspek dan satu garis budaya keagamaan yang telah ditempa dalam Islam selama berabad-abad. Budaya ini berkisar seputar kewalian. Para wali mengikuti model yang telah diwariskan kepada mereka melalui baiat dan pendidikan, dan semuanya menekankan beberapa sifat atau kualitas khusus Nabi.[7] Setiap syaikh atau wali mewakili sebuah profil spiritual. Profil Syaikh Khalwatiyah adalah profil seorang sufi yang melekat pada prinsip-prinsip sunah, yakni terlibat aktif dalam bentuk kegiatan sosial yang disesuaikan dengan lingkungannya. Bagi para muridnya, ia adalah model yang harus ditiru, dan bila teladan syaikh terlalu sulit untuk ditiru, mereka paling tidak berusaha menjalin kontak sehari-hari dan kedekatan dengannya. Komunikasi dengan syaikh, cinta yang dirasakan terhadapnya, dan pengabdian tulus yang diberikan kepadanya juga merupakan bentuk-bentuk kesadaran spiritual. Relasi personal ini mentransformasikan murid, dan transformasi ini memengaruhi hubungannya dengan para sahabat sesama tarekat, keluarga, dan semesta alam.

CATATAN

[1]Di Prancis, para sarjana yang berafiliasi dengan Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, sejak 1980-an, telah menerbitkan serial buku suntingan tentang sejarah dan situasi terkini tarekat di dunia modern: Popovic dan Veinstein (1986, 1996); Gaborieau, Popovic dan Zarcone (1990).

[2]Pendekatan ini dikembangkan dalam buku saya dari studi yang lama tentang tarekat di Mesir, Chih (2000a).

[3]Dalam sebuah studi yang sangat mencerahkan tentang 'model profetik' guru spiritual, Denis Gril (2002) telah menganalisis rujukan dalam Al-Qur'an dan hadis yang mendasari konsepsi para sufi tentang guru spiritual. Artikel ini menyuarakan pernyataan sebelumnya oleh Michael Chodkiewicz (1996).

[4]Di kalangan sufi Mesir kontemporer, istilah *khidmat* merujuk pada tempat (tenda, apartemen, atau bahkan sekadar lorong rumah), di mana para anggota sebuah tarekat atau pengikut seorang wali melaksanakan zikir dan menyuguhkan makanan dan minuman saat maulid.

[5]Gilsenan (1973); De Jong (1983). Luizard (1991) banyak mengikuti analisis De Jong.

[6]Di samping studi Gilsenan dan De Jong yang disebutkan di atas, ada tiga studi yang relevan oleh Pierre-Jean Luizard (1990, 1991, 1992).

[7]Tentang tipologi model kewalian di Maroko abad pertengahan, lihat kesimpulan studi mendalam Cornell (1998).

Unsur-unsur Sufisme Neo-Tradisional di Iran

Matthijs van den Bos

Iran dan budaya Persia merupakan buaian tarekat-tarekat besar, baik Sunni maupun Syiah. Di antara tarekat-tarekat Sunni, Qadiriyah dan Naqsyabandiyah adalah yang paling penting di Iran. Dua tarekat ini banyak diasosiasikan dengan wilayah Sunni Kurdistan (sekarang Provinsi Azerbaijan Barat dan Kurdistan) dan berada di luar ruang lingkup bab ini. Di antara tarekat-tarekat Syiah, Zhahabiyah dan tiga cabang Ni'matullahiyah: tarekat Safi'alisyahi, Sultan'alisyahi (juga dikenal dengan Gunabadi) dan Zhul-Riyasatain (atau Munawwar'alisyahi) adalah yang menonjol. Yang kurang dikenal tentang tarekat kontemporer penting ketiga Syiah adalah Khaksar—dan karenanya tidak ada riset yang komprehensif tentangnya.[1] Kadang-kadang orang kemudian menemukan rujukan kepada tarekat yang lain, tarekat-tarekat kecil seperti cabang Kautsar'alisyahi dari Ni'matullahiyah dan Maktab Tariqat Uwaysi Syahmaqsudi.

Rumah peribadatan Ni'matullahi dan Zhahabi ditemukan di seluruh kota besar di Iran dan di luar Iran. Zhahabiyah dulu terpusat di Syiraz, namun syaikh tertingginya kini tinggal di Southampton, Inggris. Ada pula pusat-pusat Zhahabiyah di Amerika Utara. Cabang Zhul-Riyasatain dan tarekat Ni'mutallahi juga terorganisir secara transnasional. Syaikh tertingginya tinggal di Inggris, namun tarekat ini tersebar luas di Amerika

Utara. Para sufi Safi'alisyahi, di sisi lain, sangat terpusat di Iran. Sejauh ini cabang Ni'matullahi yang paling penting adalah Sultan'alisyahi, yang selama beberapa dasawarsa melampaui 2 cabang lainnya dalam hal jumlah pengikut (bandingkan Lewisohn 1999: 48) dan dampak sosial. Tarekat ini berbasis di Teheran dan Khurasan, dan juga memiliki jaringan pengikut di seluruh dunia. Bab ini memfokuskan terutama pada tarekat Safi'alisyahi dan Sultan'alisyahi, yang mempertahankan Iran sebagai rumah geografis dan spiritualnya. Kadang-kadang pembahasan akan mangacu pada tarekat-tarekat lainnya.

Perkembangan sufi institusional di Iran sejak Revolusi Islam 1978-79 hingga belakangan ini belum banyak diketahui oleh dunia luar. Bahkan keberadaan tarekat sufi pada masa Syah Pahlevi II (1941-1979) secara keseluruhan masih *terra incognita* (belum diketahui atau diteliti) hingga terbitnya jilid pertama dari studi pioner Richard Gramlich pada 1960-an (Gramlich 1965). Baru sejak awal 1990-an sejumlah pengarang mulai mengisi kekosongan ini (misalnya Lewisohn 1998, 1999; van den Bos 2002a, 2002b; Nasr 1991; Algar 1993). Tulisan-tulisan ini umumnya menjelaskan kemerosotan jumlah dan arti penting tarekat sejak 1979. Saya sering kali menemukan penilaian serupa atas kondisi ini di kalangan sufi Iran. Meskipun demikian, sufisme tetap hidup di Iran masa revolusi dan pascarevolusi.

Dalam bab ini saya akan memetakan secara singkat perkembangan penting sufisme Syiah di Iran pada abad ke-20 dan kaitannya dengan rezim sosio-politik dan keagamaan. Saya akan membandingkan perkembangan ini dengan fakta sosial sufisme Syiah di Iran kontemporer hingga akhir masa kepresidenan Mohammad Khatami pada Agustus 2005. Saya berpendapat bahwa sikap diam yang khas tarekat di Iran pada era ini di bawah pemerintahan Khatami yang reformis tidak menggambarkan kemunduran ke dalam tradisionalisme sufi yang tidak terlibat dalam kehidupan sosial, tetapi menggambarkan sebuah keterlibatan yang lebih kompleks dan penuh kesadaran dalam konteks modern negara-bangsa.[2]

Sekilas Tentang Modernitas Sufi dalam Negara-Bangsa Iran

Sufisme di Iran sering dianggap terjerembab ke dalam wilayah yang tidak berarti bersamaan dengan terjatuhnya kekuasaan Qajar (1785-1925).[3] Namun, biografi sejumlah mistikus modern menunjukkan kebalikannya. Uraian ini menjelaskan sufisme aktif baru pada abad ke-20, berikut kekuatan numerik dan peran sosialnya di negara-bangsa yang baru muncul (van den Bos 2002a).

Revolusi Konstitusi (1905-1911) memunculkan tokoh utama pada guru tarekat pada Zhul-Riyasatain-Ni'matullahi, Haji Ali Zhul-Riyasatain (yang juga dikenal dengan namanya ketika masih menjadi murid, Wafa'alisyah, w. 1918). Dalam ungkapan penulis biografinya, guru Zhul-Riyasatain sekarang, Javad Nurbaksh, Wafa'alisyah adalah "orang pertama di kalangan ulama Provinsi Fars yang mencurahkan diri penuh pengorbanan pada [...] Konstitusi" (Nurbakhsh 1980: 114). Ia dan pengikutnya konon berpakaian seragam militer (Charhadahi 1973: 530). Pondokan penerusnya, Sadiq'alisyah, menurut sumber yang sama, "adalah altar bagi orang-orang yang tertindas secara politis." Selama Periode Konstitusi, rumahnya "berperan sebagai tempat persembunyian tokoh oposisi terkemuka" (Nurbakhsh, 1980: 115). Keterlibatan politik para sufi tidak terbatas pada tarekat Zhul-Riyasatain. Dalam kekacauan menyusul Revolusi Konstitusi, guru tarekat Sultan'alisyahi, Nur'alisyah II (w. 1918), dituduh telah menyebarkan selebaran ke seluruh Persia, yang di dalamnya ia berjanji untuk mencabut perselisihannya dengan bangsa, dengan syarat bangsa menerimanya sebagai pemimpin (spiritual)-nya (Miller 1923: 353-4).

Pada masa Reza Khan (kemudian Reza Syah) (1921-1941), keterlibatan sufi dalam pembentukan negara-bangsa modern semakin mendasar. Haji Dadasy (w. 1948), guru tarekat Safi'alisyahi, menerbitkan jurnal *Majalla-yi Ukhuwwat*, yang sangat berorientasi keduniaan, dan membicarakan isu-isu seperti hak-

hak perempuan dan ekonomi, bahkan membicarakan tema-tema patriotik. Pemimpinnya yang lebih berpengaruh sejak 1924, Binisy'alisyah (w. 1932), menjadi Menteri Dalam Negeri dalam salah satu kabinet Reza yang nasionalis dan modernis (Azimi 1998: 461). Ia mengetuai Dewan Penasihat (*Hay'at-i Musyawarah*) dalam tarekat Masyarakat Persaudaraan (*Anjuman-i Ukhuwwat*) sebagai orang pertama di antara teman-temannya yang sederajat, yang menyimpang dari praktik para pendahulunya, yaitu guru-guru otokratik tradisional.

Anjuman didirikan oleh Zahir al-Dawlah (w. 1924) yang kharismatik, yang memangku kepemimpinan tarekat Safi'alisyahi segera setelah wafatnya sang pendiri pada 1899. Ini merupakan perkumpulan formal, yang memiliki kartu pendaftaran, prosedur formal pendaftaran dan pengeluaran 'anggota' serta administrasi keanggotaan pusat. Dewan Penasihatnya adalah lembaga administratif yang memiliki otoritas atas otoritas 'syaikh' terpilih tarekat Safi'alisyahi. Contoh-contoh birokratisasi dan sentralisasi dalam Masyarakat Persaudaraan ini menandai gelombang tinggi modernitas sufi di Iran, dan kedua fenomena ini menyerupai perkembangan dalam wilayah negara. Namun, tidak seperti kasus Turki yang dikaji Brian Silverstein dalam buku ini, di mana birokratisasi dan sentralisasi tarekat bermula sejak awal abad ke-19 karena tekanan dari negara, proses di atas tidaklah dipaksakan langsung oleh negara dalam kasus *Anjuman* Safi'alisyahi di Iran.

Pada tingkat kepemimpinan, tarekat Safi'alisyahi kehilangan pembaruannya di bawah penguasa Pahlevi II (1942-1979). Para pemimpinnya, semisal Farajullah Aqawali (w. 1974), menonjolkan dirinya bukan karena semangat pembaruannya, tetapi karena kesetiaannya terhadap Syah. Namun, semuanya sama, negara-bangsa tetap menjadi kerangka acuan penting dalam sufisme akhir abad ke-20. Orientasi ini tampak jelas, di antaranya, dalam patronase kerajaan dan relasi yang intim dengan rezim. Abdullah Intizam (w.1983), pemimpin terakhir Safi'alisyahi, adalah

kawan pribadi Syah. Saudara Syah, Ali Reza, melebarkan patronase kerajaan kepada para sufi dan dibaiat ke dalam tarekat Safi'alisyahi, dan Syah serta permaisuri Farah membawa para sufi dalam rombongan mereka sebagai guru agama dan penasihat (Chahardahi 1982:60; Gramlich 1965:50). Para sufi yang tersubordinasi dalam tarekat ini menolak hubungan ini dalam 'perang kata-kata' yang dimuat dalam pamflet dan majalah-majalah nasional.[4]

Adapun tarekat Sultan'alisyahi, syaikhnya, Haji Sultan Husain Tabanda (Riza'alisyah, w. 1992) mempertahankan hubungannya dengan para pejabat tinggi selama beberapa dasawarsa. Akan tetapi, dalam Konferensi Internasional tentang Hak Asasi Manusia di Taheran pada 1968, ia menulis sebuah pamflet yang, di satu sisi menyerang Deklarasi Universal HAM yang sekuler dan, di sisi lain, melakukan kritik politik dan keagamaan yang tajam terhadap pemerintah (Tabanda, 1975). Secara implisit, sasaran brosur ini adalah rezim kerajaan itu sendiri.

Sasaran kritik lain yang dilakukan oleh para sufi pada masa ini berkaitan dengan berbagai bentuk sinkretisme mistis yang semakin menonjol pada akhir era Pahlevi.[5] Salah satu aliran semacam itu adalah apa yang disebut 'Sufisme Baru' yang diluncurkan pada 1942 oleh sarjana dan pengarang Husein Kazimzada Iransyahr berdasarkan gagasannya tentang 'mistisisme esoterik', *irfan-i batini* (Ghaffari 1964: 247; Chahardahi 1982:377). Ini dimaksudkan untuk menyatukan ilmu, teknologi dan agama (Ghahari, 2001:67-8). Dalam lingkaran sekeliling Seyyed Hosein Nasr, di Iran pascaperang, sufisme bercampur dengan filsafat perenial, sementara sufi Uwaysi, Muhammad dan Sadiq 'Anqa (w. 1980), berupaya mengawinkan sufisme dengan ilmu alam (Baldick 1993: 28; Chahardahi 1982: 436-7). Pada masa 1963, guru tarekat Kautsar'alisyahi-Ni'matullahi, Mas'ud Humayuni, mendirikan Masyarakat Teosofia Internasional cabang Iran, dengan nama *Anjuman-i Adyar* (Humayuni 1991: 231).

Di bawah Republik Islam sejak 1979, para sufi Ni'matullah berupaya menyesuaikan diri dengan rezim baru. Dalam tarekat

Sultan'alisyahi, penyesuaian ini meliputi ekspresi publik akan kepedihan atas kematian para ulama revolusioner, seperti Ayatullah Taliqani dan Mutahhari, dan simpati atas perlawanan mereka terhadap "rezim penindas" (Pahlevi). Tarekat ini juga memberikan dukungan finansial kepada korban perang dengan Irak. Kepergian guru tertingginya untuk berobat ke luar negeri diumumkan panjang lebar dalam koran nasional untuk menepis penafsiran keliru yang mungkin menganggap kepergiannya ke luar negeri sebagai pelarian dari Iran. Pengumuman ini berisikan permohonan izin sang guru kepada Khomeini dan harapannya akan kesuksesan 'para sahabat seagama' dalam "meneruskan gerakan di jalan revolusi Islam yang sejati" (Humayuni 1992: 222).

Ekspresi nasionalisme keagamaan dari pihak guru ini menunjukkan bahwa tarekat Sultan'alisyahi tetap menempatkan dirinya dalam kerangka negara-bangsa modern. Riza'alisyah menjadikan kepedihan nasional masa perang sebagai topik yang patriotik untuk ceramah Tahun Baru pada Maret 1989, di mana ia secara empatik berjanji kepada Tuhan untuk menghapus nestapa yang mengerikan dari negerinya. Beberapa tahun sebelumnya, pada Mei 1982, ia menyatakan di depan publik mengenai Perang Iran-Irak bahwa *"fuqara* (orang-orang miskin, yakni anggota setia) tarekat ini merasa bangga bahwa sejumlah orang dari kalangan mereka telah menjadi syuhada" (van den Bos 2002b: 158-159).

Rekaman publik yang jelas-jelas tidak diperdebatkan tentang hubungan baik antara Sultan'alisyahi dan Imam Khomeini juga sangat bermanfaat bagi penyesuaian ini.[6] Ini mengemuka pada 1979, misalnya, ketika Riza'alisyah bertemu dengan sang Imam dan yang terakhir menjelaskan kepadanya tujuan revolusi (Mahbub'alisyah 1994: 81). Salah seorang sufi Sultan'alisyahi menegaskan rujukan spiritual yang sama, dengan mengatakan bahwa baik Khomeini maupun seorang Syaikh Sultan'alisyahi bernama Izzat Ali adalah murid ayatullah Mirza Muhammad Ali Syah-Abadi (w.1950). Melalui hubungan guru-murid (*mursyid-*

murid) ini, ia melacak silsilah intelektual Khomeini hingga ke tarekat Kubrawiyah. Silsilah tersebut bersambungan melalui 'mistikus sempurna' (*'arif-kamil*)-nya Khomeini, yaitu Syah-Abadi, dan guru Syah-Abadi sendiri, Aqa Sayyid Muhammad Bid-Abadi, yang memberikan ijazah kepada cabang Nurbakhshiyah dan Zhahabiyah dari tarekat Kubrawiyah.[7]

Pada saat yang sama, sufisme juga dianggap sebagai bentuk keberagamaan yang tidak tercemar oleh afiliasinya dengan rezim. Cabang-cabang tarekat sering menafsirkan subteks esoterik menurut kata-kata gurunya yang mengancam aspek-aspek esoterik. Misalnya, beberapa sufi mengklaim bahwa risalah Riza'alisyah tentang HAM, yang disebutkan sebelumnya, hanyalah pernyataan hukum yang menyembunyikan esensi sejati sang guru. Namun, sementara tarekat, hingga batas tertentu bersifat kontrahegemonik pada tataran simbolik, mereka dan para pemimpinnya tidak menjadi kekuatan dinamis bagi muncul, berkembang dan tumbuhnya masyarakat sipil Iran yang mulai muncul sekitar 1995.

Pada Masa Republik Islam

Terlepas dari upaya-upaya yang disebutkan di atas untuk menunjukkan bahwa sufisme dan semangat revolusi sejalan, reputasi sufisme hingga tingkatan tertentu telah dicap sebagai anti-revolusi pada masa revolusi (bandingkan Fischer 1980: 143). Anggota elit pemerintahan terdahulu diasosiasikan dengan, atau membanggakan diri dengan, sufismenya, dan Syiah mistis diperebutkan untuk melawan revolusi Islam (misalnya Nasr 1979:11). Kalau hanya karena alasan-alasan ini, guru-guru sufi dan murid-muridnya telah sering mempertahankan penampilan rendah hati sejak revolusi.

Salah satu cara penting yang dilakukan untuk menghindari perhatian yang tidak diinginkan adalah labelisasi spiritualitas mistis. Dalam tarekat Sultan'alisyahi, yakni dalam semua aspek

lahiriahnya seperti tarekat sufi, berikut pemondokan (*husayniyyah*), silsilah spiritual dan etos penghormatan terhadap syaikh tertinggi atau 'Kutub' (*quthb*), guru menolak bahwa seseorang masuk alam sufisme (tasawuf) melaluinya. Alih-alih ia menegaskan bahwa ia dan muridnya masuk terlibat aktif dalam *'irfan*, jenis mistisisme atau gnosis tingkat tinggi. Inilah fenomena yang sangat dihormati dalam Syiah Iran, di mana Imam Khomeini dan beberapa tokoh lain di kalangan ulama revolusioner juga diketahui telah menjalaninya. Pengidentifikasian dengan *'irfan* ini sangat membedakan para penganut Sultan'alisyahi dari sufisme populer kalangan sufi pengembara (*darwisyi wa qalandar*), yang contoh khasnya adalah para sufi pengembara Khaksar, dan banyak diasosiasikan dengan perilaku anti-sosial, penyalahgunaan obat dan penghujatan.

Biasanya, pembedaan taksonomik yang lebih runcing ini dianggap sekadar sebagai cara berpikir menyesatkan oleh golongan ulama Syiah yang hanya memandang bahwa setiap klaim atas pandangan mistis, khususnya pandangan yang berasal dari dalam sebuah tarekat, merupakan sebuah bid'ah yang berbahaya yang asing bagi Islam. Pandangan ini terlihat gamblang dengan wawancara saya dengan ulama. Tidak diperlukan waktu lama bagi seorang ayatullah yang saya wawancarai di Qum pada 1997 (orang yang ramah sekaligus ketus) untuk memutuskan sufisme secara keseluruhan berada 'di luar Islam'. Begitu juga, ayatullah agung (*ayatullah al-'uzhma*) Nasir Makarim-Syirazi menganggap sufisme umumnya mengandung penyimpangan yang tidak berdasar.[8] Selama kebijakan para sufi pascarevolusi tidak timbul secara langsung dari tekanan atau kekerasan negara, maka jelas mereka menghormatinya untuk menghalangi penolakan ulama tradisional terhadap sufisme, yang dapat menimbulkan bahaya yang lebih besar dalam konteks rezim puritan baru.

Beruntunglah para sufi, di bawah rezim baru masih ada (sebagaimana selalu ada) di kalangan fukaha, ulama yang berpandangan lebih moderat terhadap sesama Muslim mistis.

Abdul Karim Musawi-Ardabili, misalnya, ayatullah agung yang lain, mengemukakan sejumlah syarat dan keberatan terhadap sufisme untuk memperjelas pemahaman saya, tetapi secara halus menambahkan bahwa para fukaha yang banyak mengetahui tentang masalah-masalah yang terkait cenderung tidak mengecam para sufi.[9]

Keberatan-keberatan lain terhadap sufisme yang disuarakan oleh para fukaha tradisional sama dengan yang dikemukakan kaum modernis, yang diekspresikan secara meyakinkan oleh sejarawan nasionalis Ahmad Kasrawi (w. 1946) dalam karyanya *Sufigari* (Kasrawi 1963; Ridgeon 2006). Kaum modernis juga mengkritik sufisme karena orientasi akhiratnya, sikap pasif dan anti-sosial. Para sufi konon tidak menikah atau menafkahi keluarga, dan malah mabuk, bukannya bekerja. Pada tingkat gosip umum yang ada, tuduhan bahkan beredar bahwa para sufi memasak dan memakan anak-anak dalam ritual setan. Dengan nada gurau, pemimpin informal tengah baya di pemondokan Safi'alisyahi yang saya wawancarai pada 1997 menceritakan anekdot seperti ini, yang menunjukkan anti-sufisme yang marak pada masa mudanya.

Yang paling penting, pembacaan politis yang eksklusif atas Syiah telah melembaga dalam struktur negara baru. Karena itu, para sufi harus meminimalkan ikatan antara sufisme dan otoritas spiritual alternatif seperti yang mengejawantah dalam tokoh syaikh, pir, atau *quthb*. Konsep *wilayah* (atau *walayah*) yang biasanya diterjemahkan dengan 'bimbingan', 'kewalian', 'persahabatan dengan Tuhan', atau 'kekuatan spiritual' sangat sentral baik bagi ideologi Republik Islam maupun gagasan sufi tentang otoritas spiritual, dan hubungan antara dua pembacaan ini sangat kompleks (bandingkan van den Bos 2002c).

Ada artikulasi yang beragam tentang otoritas sufi di Republik Islam. Sebagian berpendapat bahwa otoritas sufi dan fukaha merupakan dua kualitas yang sama sekali tidak terkait; lainnya menegaskan hubungan yang kompetitif antara keduanya. Pen-

dapat ketiga, yang belakangan ada di lingkaran Sultan'alisyahi, menyatakan bahwa otoritas spiritual selama Kegaiban Besar-masa sejak gaibnya Imam ke-12 pada 941- terbagi menjadi wilayah fukaha dan wilayah komplementer para gnostik (*'urafa'*) yakni, wilayah yang meliputi sufi para Sultan'alisyahi. Pandangan ini dapat ditelusuri paling tidak dari 1906-7, ketika terungkap dalam sebuah terbitan Sultan'alisyahi (van den Bos 2002c: 362-3). Ekspresi lain tentang otoritas sufi yang sejalan dengan otoritas negara/fukaha Republik Islam meliputi foto-foto pemimpin Iran di samping foto para syaikh tarekat, di dinding tempat peribadatan sufi.

Bagaimana persisnya perubahan rezim telah mengubah peluang bagi ekspresi sufisme dalam Republik Islam masih sulit untuk dilacak, tetapi secara gamblang ditunjukkan dalam narasi penindasan secara pribadi. Ini meliputi gambaran mengerikan seperti 'janggut dibakar' (wawancara, 5 Desember 1996). Kekerasan lain yang dapat menjelaskan kebisuan publik terhadap para sufi mencakup pembakaran yang disengaja atas pemondokan Amir Sulaimani dari tarekat Sultan'alisyahi di Teheran pada 1979, di mana bangunannya dihancurleburkan. Latar belakang serangan itu tetap tak terpecahkan (van den Bos 2002b:154-6). Makam Syaikh Sultan'alisyahi, Salih'alisyah (w.1966), di Taheran juga dihancurkan pada awal 1990-an atas perintah penguasa, dengan dugaan 'untuk membuat ruang yang lebih besar bagi peribadatan umum' (Lewisohn 1998: 452).

Sikap diam juga dipegang dalam menghadapi genre literatur heresografi pascarevolusi yang berisikan kecaman keras terhadap guru-gurunya.[10] Di samping melancarkan tuduhan keagamaan tradisional dan modernis terhadap sufisme, literatur ini memetakan tarekat sebagai reaksioner dan subversif terhadap Republik Islam. Buku-buku, esai, dan pamflet ini memerosotkan nama-nama guru sufi ke dalam lumpur, sembari menyinggung sumber-sumber kekayaan besar yang tidak sah dan hubungannya dengan wakil-wakil rezim terdahulu (*ancient regime*), termasuk dinas rahasia Savak yang dibenci dan menakutkan (misalnya Salih'alisyah

1996: 215-6). Namun tetep tidak jelas, apakah keterlibatan negara dalam kampanye anti-sufi ini terbatas pada penerbitan izin yang dikeluarkan oleh Kementerian Bimbingan Islam (*irsyad*), atau disampaikan ke Kementerian Intelijen (*ithtila'at*), dan agen resmi negara dan juga semi-negara.

Selama studi di lapangan pada 1996, seorang informan Iran menceritakan bagaimana para sufi di Iran harus kembali ke konfigurasi sosial tempat beranjaknya sufisme: bersama sufi pengamal sebagai individu dan dalam kelompok kecil tanpa organisasi formal sama sekali (yaitu, tanpa 'ordo keagamaan'). Ia menegaskan bahwa bentuk-bentuk duniawi (yakni, tarekat sufi) telah mencemari sufisme ideal yang tanpa organisasi formal. Dalam pandangannya, alamiah sajalah jika sufisme harus kembali sepenuhnya ke asalnya—guru dan murid berkumpul dalam konteks hubungan personal yang akrab. (Informan saya tampaknya tidak menisbatkan perkembangan ini kepada sistem yang ada).

Di bawah Republik Islam, beberapa tarekat ditutup atau pondokan mereka diduduki (Hasuri 1997: 8). Menurut seorang anggota tarekat Zhul-Riyasatain di Teheran, 25 pondokan mereka ditutup menyusul revolusi. Pondokan pusat Safi'alisyahi di Teheran diduduki selama sekitar 1 tahun pada awal revolusi. Sebuah komite revolusioner satu demi satu menguasai bangunan tersebut, tetapi mereka memperbolehkan ziarah sufi dilanjutkan. Melalui peristiwa-peristiwa ini, sebuah kepemimpinan baru muncul ingin menjamin registrasi resmi bagi pondokan (van den Bos 2002b: 160-8).

Sejak revolusi, beberapa tarekat hancur atau membentuk kelompok baru di luar negeri.[11] Misalnya, tarekat Safi'alisyahi, yang beberapa pemimpinnya diasosiasikan dengan pemerintahan Pahlevi, hanya secara nominal masih memiliki pusat keagamaan di makam pendirinya di Teheran Tengah, setelah terpecah-belah menjadi jamaah-jamaah dan aliansi yang lebih kecil di Iran. Namun di Belanda, seorang yang sebelumnya menjadi guru lokal Safi'alisyahi dari Isfahan memproklamirkan diri sebagai guru

seluruh tarekat Safi'alisyahi (dengan menyebut dirinya Safi'alisyahi II, yang saya tidak menemukan keberatan terhadapnya di Iran). Ia memimpin jamaah campuran imigran Iran dan Belanda. Orang-orang dari kedua latar belakang kultural ini bergabung dalam acara zikir bersama, yang karena rintangan kebahasaan dan lainnya menimbulkan pemahaman keagamaan yang berbeda. Demikian pula, guru-guru spiritual tarekat transnasional seperti Zhahabiyah, Zhul-Riyasatain-Ni'matullahiya (keduanya di Inggris), dan Maktab Tarikat Uwaysi Syahmaqsudi (berpusat di AS dan Inggris) sekarang ini membimbing murid-muridnya di Iran dari kantornya di luar negeri. Asosiasi Sufisme Internasional berkembang dari silsilah Uwaysi Amerika lainnya yang berpusat pada Sayyidah Dr. Nahid Angha ('Anqa), putri guru ke-41 dari tarekat ini, Syah Maqsud Sadiq 'Anqa. Asosiasi ini berada di garis depan dari sufisme transnasional, nyaris tidak menyerupai tarekat atau spiritualitas tradisional sama sekali. Alih-alih ia menampilkan diri sebagai 'organisasi pendidikan' dan LSM yang berafiliasi ke Persatuan Bangsa-Bangsa (PBB) yang menyelenggarakan proyek HAM PBB.

Sementara para sufi di Iran mempertahankan penampilan yang sederhana dalam situasi yang berlawanan, sufisme yang terlembaga tidak pernah musnah dari masyarakat Iran setelah 1978/9. Pada 1991, analis otoritatif tentang mistisisme Islam, Seyyed Hossein Nasr, menulis dalam sebuah tulisan tentang 'Sufisme dan Spiritualitas Islam di Persia Kontemporer' bahwa 'Qadiriyah dan Naqsyabandiyah tetap kuat' (Nasr 1991: 218). Meskipun administrasi Zhahabiyah atas makam Syah Chiragh di Syiraz tidak berlanjut lagi (Algar 1993: 580), syaikh tertinggi tarekat ini melaporkan pada Januari 1997 bahwa tidak ada pondokan Zhahabi yang dihancurkan dan tidak ada sufi Zhahabi yang disiksa (Lewisohn 1998:48). Tentang Zhul-Riyasatain-Ni'matullahi, otoritas terkemuka tarekat ini menyatakan pada 1998 bahwa sekitar 60 pondokannya masih terus beroperasi (Lewisohn 1998, 461).

Terlepas dari, dan mungkin di antaranya sebagai respons terhadap Islamisme yang dominan, beberapa tempat pondokan dilaporkan bermunculan (Hasuri 1977: 8). Saya dapat menegaskan bahwa tempat pertemuan berbagai tarekat yang saya kunjungi antara 1996-2002 selalu penuh sesak ketika pertemuan berlangsung. Dengan kata lain, fakta di lapangan di Iran pascarevolusi tidak menunjukkan bahwa sufisme di Iran menderita penindasan hingga sirna, atau ia dipaksa kembali, berkutat, ke eksistensinya yang secara sosial terpisah dan tidak mengejawantah. Sebaliknya, para sufi telah melakukan penyesuaian khusus pascarevolusi.

Teka-teki Kebisuan Sufisme di Iran Masa Khatami

Setelah penyerahan kepresidenan Iran kepada Muhammad Khatami pada Agustus 1997, orang akan menduga kembalinya tarekat sufi secara gradual ke ruang publik. Sepertinya ada ruang yang lebih luas bagi penegasan identitas sufi di depan publik, dan terlihat sangat mungkin bagi para sufi untuk meninggalkan cara-cara lamanya yang diam dan akomodatif. Indikasi membaiknya situasi bagi sufisme adalah kembalinya seorang sufi Kurdi dan Syaikh Qadiriyyah, Hasan Hasyimi, dari pengasingannya di luar negeri ke Iran atas izin pemerintah (Bianchi 2000) Begitu juga, pemuda pengagum sufisme bernama panggilan 'Sultan para Murid Sufi' didaftar sebagai seorang kandidat pada pemilihan presiden Juni 2001 (laporan AFP, 3 Mei 2001). Dan dengan rasa khawatir yang segera sirna saat itu, kelangsungan membisunya tarekat sufi tidak dapat dinisbatkan kepada intimidasi negara saja.

Lebih dari itu, terdapat wilayah tumpang tindih antara keberagamaan mistikus sufi dan ideologi keagamaan yang diasosiasikan dengan program reformasi politik Khatami. Bahkan sebenarnya sebelum gerakan reformasi berlangsung, para pengarang seperti H. Hamid telah menulis tentang potensi reformis 'mistisisme sosial' *irfan-i ijtima'i* (bandingkan Alinejad

1999: 489-93). Dalam pemikiran Abdulkarim Soroush, gagasan keagamaan tentang relativisme dan pluralisme yang baru-baru ini diartikulasikan telah bercampur dengan perspektif mistik lama meskipun ia sangat tidak setuju dengan sufisme yang terlembaga (Matin-Asgari 1997: 100-2). Keselarasan dengan 'pemikiran keagamaan baru' yang diasosiasikan dengan gerakan reformasi tampaknya untuk memberi ruang publik yang baru dan lebih aman bagi keberagamaan sufi.

Selanjutnya, orang dapat memprediksi bangkitnya kehadiran sufi dalam kehidupan publik pada era reformasi Khatami dengan meninjau kembali sejarah aktivisme sufi awal abad ke-20. Para sufi terkemuka awal abad ke-20 menjadi aktivis politik, yang banyak berorientasi kepada masalah-masalah sekuler, di sini dan kini (*here and now*). Di bawah Syah Pahlevi II (1941-1979) sufisme menjadi kendaraan sosial penting karena para elit Iran bergabung ke dalam barisan dan jaringannya yang muncul antara kerajaan dan mistisisme (sufi). Karena itu, tidak ada sesuatu yang intrinsik bagi sufisme Iran, yang dapat merintangi keterlibatan duniawinya ketika kondisi sosial politik menjadi lebih mendukung setelah 1997.

Akan tetapi, sufisme Iran tetap picik dan jauh dari bentuk-bentuk sosial baru *civil society* yang mulai muncul. Guru-guru sufi tidak menampakkan diri mereka sebagai tokoh otoritatif dalam masyarakat Iran, dan tidak ada koalisi yang muncul antar para pemimpin sufi dan intelektual pembaru keagamaan yang baru. Dalam hal ini, lingkungan sosial sufisme Iran bertolak belakang dengan kasus Pakistan-Inggris yang digambarkan Pnina Werbner dalam buku ini, yang tampaknya mewakili dunia sosial keagamaan yang berkembang. Jaringan Inggris-Pakistan dalam hal ini menunjukkan ciri-ciri yang melampaui batas dan integratif yang menandai keterlibatannya dalam apa yang dapat disebut *ethno-religious civil society* (masyarakat sipil etnis keagamaan).

Manifestasi Sufisme Syiah di Iran Kontemporer

Kecaman negara atas sufisme telah berkurang pada masa Khatami, dan selanjutnya sufisme telah memperoleh legitimasi sosial baru di Iran (Khosrokhavar dan Roy 1999: 180). Salah satu legitimasi baru itu adalah pameran buku yang terang-terangan tentang sufisme dan masalah-masalah mistis lain di pajangan toko-toko perkotaan. Sebelum 1997 kehadiran simbol-simbol sufi di depan publik masih terbatas hanya pada dandanan murid sufi dan hiasan sufi (seperti mangkuk bagi pengemis, *kasykul)* di toko-toko suvenir.

Pada 2002, para pejabat masih melarang kongres internasional Sultan'alisyahi-Ni'matullahiyah di Mahan (Majelis Iran, 2002). Akan tetapi, pada tahun yang sama, festival musik dan teater Fajr di Teheran memungkinkan para guru musik sufi dari berbagai wilayah Iran untuk menjadi terkenal secara internasional dan mengadakan pertunjukan di luar negeri. (Sauerwein 2002). Pada 2003, Dewan Budaya Republik Islam Iran di New Delhi mengadakan seminar tentang 'Mistisisme dan Sufisme Islam' (Majelis Iran, 2002). Yang lain, indikasi paradoks tentang keterbukaan baru ini meliputi keluhan murid-murid dan pondokan Zhul-Riyasatain-Ni'matullahi di seluruh Iran yang mengalami pelecehan dan penyerangan. Komisi parlemen yang menyelidiki keluhan ini membebaskan kaum sufi dari segala tuduhan pada 2003 (Afarinish 2003). Seorang sumber dari Sultan'alisyahi-Ni'matullahi menceritakan kepada saya bahwa tarekatnya mengalami kasus pelecehan serupa.[12] Akan tetapi, selain sikap komisi dan pemberitaan yang mengitari kasus-kasus seperti ini, sufisme tetap absen dari wilayah publik.

Terlepas dari kondisi yang meningkat ini, orang tidak dapat mengesampingkan sikap kehati-hatian atau kekhawatiran sebagai penjelasan parsial atas kebisuan yang berlaku di kalangan sufi

Iran. Di tengah-tengah perang ideologi mutakhir di Iran, para sufi kiranya akan membuat diri mereka rentan terhadap mekanisme politik dan dengan mudah akan menjadi kambing hitam ketika berbicara di depan publik mendukung atau menentang tujuan politis-keagamaan tertentu. Selama studi lapangan yang saya lakukan pada 2001, para informan menyebutkan faktor-faktor ini ketika menjawab pertanyaan-pertanyaan saya mengenai kondisi mutakhir para sufi. Akan tetapi, di balik faktor-faktor eksternal ini ada hambatan lain yang juga penting setidak-tidaknya untuk menjelaskan ketidakhadiran sufisme di wilayah publik.

Keyakinan di kalangan sufi bahwa negara Islam bukanlah Islam yang sebenarnya tidak membantu mengurangi keberatan-keberatan yang saling dimiliki para sufi dan pembaharu keagamaan. Ini terlihat jelas dalam wawancara saya pada September 2001 dengan para pembaharu Muhammad Mujtahid-Syabistari dan Muhsin Kadivar. Ketika pembicaraan kami menyentuh sufisme, mereka menunjukkan ketidaksetujuan terhadapnya dengan alis mengernyit dan sikap diam yang empatik. Meskipun karya Abdulkarim Soroush dipenuhi dengan rujukan kepada sufisme, dan secara lebih khusus kepada Rumi, pada saat yang sama Soroush mengkritik keras manifestasi duniawi sufisme.[13] Pada kalangan sufi, beberapa sufi mungkin memiliki pandangan yang penuh prasangka terhadap Soroush. Seorang syaikh menceritakan kepada saya bahwa Soroush pernah mengunjunginya dan mendapat pujian darinya atas pemahaman formalnya terhadap teks penting sufi, *Mathnawi* karya Rumi. Akan tetapi, syaikh itu juga mencemooh ketidakmampuan Soroush untuk memahami secara utuh makna yang lebih dalam atas satu bait saja; syaikh itu mengatakan, bacaan Soroush masih pada tataran eksoterik.[14]

Dalam menghadapi kontradiksi antara penguasa fukaha dan keberagamaan sufi, terdapat simpati dari para sufi terhadap pemikiran pembaharu pada tingkat politis, tetapi hal itu tidak cukup untuk menempa koalisi antara sufi dan para pembaru. Antara jam-jam spiritual sufi dan kehidupan mereka sehari-hari

tampaknya ada, tentu dari perspektif orang luar, batasan mental yang nyaris tak bisa ditembus, meskipun mereka memahami sufisme sebagai jalan yang meliputi segala aspek kehidupan. Ada juga wilayah lain yang potensial menimbulkan ketegangan. Jika para sufi mengekspresikan simpati terhadap demokrasi sebagai lawan negara Islam, mereka juga menegaskan bahwa demokrasi dan sufisme merupakan dua ranah yang berbeda. Sufi tidak menghendaki otoritas spiritualnya dipertanyakan, atau tunduk kepada semacam penyelidikan yang mengganggu yang menjadi inti demokrasi. Dari sini terlihat bahwa manifestasi sufisme Syiah di Iran belakangan ini sepenuhnya terbuka terhadap kritik modernis atas sufisme sebagai anakronistik dan ke-akhirat-an.

Tentang Sufisme dan 'Sosial'

Namun, dalam hal berbeda, pasca 1997, sufisme era Khatami memang berbeda dengan sufisme sebelumnya dalam Republik Islam. Struktur ideologi tarekat sufi sekarang terbentuk dalam konteks—yang disebut Oliver Roy—pasca Islamisme, di mana 'bidang politik dan keagamaan menjadi otonom dan berada dalam relasi konflik yang berhadap-hadapan satu dengan yang lain. Agama membebaskan diri dari negara, sekalipun ia negara Islam (Iran)' (Roy 2001: 53). Otonomi keberagamaan sufi *vis-a-vis* negara sekarang ini berlawanan dengan perayaan para syuhada dan dengan nasionalisme religius yang dinyatakan tarekat Sultan'alisyahi selama perang dengan Irak.[15] Kini, terlihat tidak ada padanannya dengan langkah-langkah itu. Para tokoh tarekat tidak memainkan peran publik di Iran pasca-Khatami, dan sikap sufi terhadap negara umumnya renggang. Dalam hal ini, tarekat-tarekat Syiah menunjukkan proses emansipasi yang lebih besar di Iran, sementara keberagamaan Syiah memperoleh otonomi yang jauh lebih besar *vis-a-vis* para ulama besarnya.[16]

Di samping itu, otonomi yang lebih besar semakin tampak, dalam arti bahwa tarekat menghindarkan diri dari negara Islamis

(padahal sebelumnya, keberagamaan mereka yang murni hanya melukiskan protes sembunyi-sembunyi terhadapnya). Syaikh tarekat Sultan'alisyahi, Nur'alisyahi Tabanda (Majzhub'alisyah), menyadari sepenuhnya akan kehadiran pemuda dan perempuan dalam tarekatnya, dan ia merasa bebas mendiskusikan isu-isu itu secara terbuka dengan saya.[17] Sang Syaikh menjelaskan pandangannya dengan jujur bahwa perubahan dalam keanggotaan ini berkaitan dengan perkembangan dalam masyarakat Iran yang diasosiasikan dengan *duwwum-i-khurdad*, hari pemilihan Khatami sebagai presiden pada Mei 1997. Namun, ia juga menegaskan bahwa hal ini adalah masalah sosial (dan karenanya sesaat), dan bukan masalah agama. Sang syaikh tidak mau menjelaskan masalah ini secara gamblang.

Sungguh, kehidupan telah berubah bagi Nur'alisyah Tabanda sebelum ia menjadi syaikh tertinggi *(quthb)* tarekat Sultan'alisyahi (setelah wafatnya kemenakannya Mahbub'alisyah pada 16 Januari 1997). Sebelum revolusi Islam, ia juga menjadi hakim di Mahkamah Agung dan telah menerjemahkan karya Frantz Fanon, *Sociologie d'une revolution*, dan tulisan lainnya ke dalam bahasa Persia (Madani 1997: 162), yang menyiratkan kedekatan ideologisnya dengan Ali Syariati (lihat nanti). Ia berafiliasi dengan Gerakan Kemerdekaan *(Nahzat-i Azadi)*[18] yang oposan, dan dikenal karena keaktifannya selama revolusi (Madani 1997: 162), meskipun ia tidak membesar-besarkan aktivitas ini ketika saya mewawancarainya pada 7 Mei 1997. Setelah revolusi, ia kembali menduduki jabatan-jabatan tinggi, termasuk anggota Badan Komisaris dan Direktur Organisasi Haji (Tanha'i 2000: 600).

Setelah menjadi *quthb* tarekat Sultan'alisyahi, Majzhub'alisyah menerbitkan kumpulan makalah mengenai masalah sosial dan masalah lain yang bernilai duniawi yang muncul sebelum ia menjadi *quthb*. Kata pengantar untuk tulisan-tulisannya tentang fikih *(maqalat-i fiqh)* menunjukkan bahwa tulisan-tulisannya bukanlah mistis *(irfani)* tapi sosial *(ijtima'i)*. Tulisan-tulisan itu mengomentari, misalnya, tentang identitas keislaman nasional

Iran, Malthus, dan signifikansi keluarga. Ini menunjukkan konseptualisasi umum tentang masyarakat, yang berarti bahwa konseptualisasi tersebut tidak bertolak dari konseptualisasi mistis tentang masyarakat.

Tampaknya, upaya modern pertama Sultan'alisyahi untuk melakukan hal itu, yakni mengartikulasi konseptualisasi mistis tentang masyarakat, dipaparkan dalam beberapa karya Dr. Husain Abul-Hasan Tanha'i, seorang anggota terkenal tarekat Sultan'alisyahi yang telah belajar sosiologi di Amerika Serikat (Tanha'i 1999, 2000).[19] Tampaknya Tanha'i tidak memangku jabatan otoritas dalam tarekat itu ketika tulisan-tulisannya diterbitkan dan tulisan-tulisan ini tidak boleh dianggap sebagai gambaran langsung doktrin Sultan'alisyahi. Meskipun demikian, syaikh tertinggi sebelumnya, Riza'alisyah, meminta Tanha'i untuk menulis sosiologi agama pada 1989-90 dan dua syaikh tertinggi yang menggantikan Riza'alisyah juga mendorong upaya ini (Tanha'i 1999: 19). Jadi beralasan sekiranya kita percaya bahwa apakah proyek ini disetujui atau tidak oleh tarekat Sultan'alisyahi, setidak-tidaknya ia tidak menyimpang dari doktrin Sultan'alisyahi.

Sosiologi agama karya Tanha'i sebenarnya adalah sosiologi Islam. Ia berusaha menolak asumsi ilmu sosial Barat dalam rangka memberi ruang bagi alternatif Islam. Proyek sosiologi Islami ini mengingatkan kita akan nativisme Iran lama, dalam arti bahwa ia tidak begitu saja terkait dengan sumber-sumber intelektual Barat yang sebenarnya menjadi sumber tulisan-tulisannya. Moyang ideolog utama revolusi Islam seperti Jalal Ali Ahmad dan Ali Syariati sangat akrab dengan intelektualitas sekuler dan aliran kiri Eropa, yang menandai rumusannya tentang kepribadian Iran yang autentik namun terkepung. Dan melalui Barat, anehnya, mereka juga menemukan Syiah (Boroujerdi 1996).

Namun dalam hal lain, proyek Tanha'i membalikkan *Sociology of Islam*-nya Ali Syariati. Setelah menerjemahkan karya Frantz Fanon, *Damnes de la terre*, ke dalam bahasa Persia dan, konon berkorespondensi dengan Fanon (Dabashi 1993: 110), Syariati

membangun ideologi Syiahnya berdasarkan kategori-kategori sekuler. Di antara neologismenya (penggunaan kata yang ada dengan pengertian baru, peny.) adalah *ijtihad* sebagai cara untuk mengubah Syiah masa Safawiyah yang reaksioner, yang diselewengkan oleh kekuasaan negara, menjadi Syiah Ali yang revolusioner (bandingkan Rahnema 2000: 306). Konsep Marx menerangi gagasan tentang alienasi manusia tanpa kesatuan Ilahi/tauhid, dan rasanya jujur jika dikatakan, seperti dikemukakan Daryush Shayegan, bahwa sesungguhnya Syariati "menjelaskan segala sesuatu dalam konteks infrastruktur dan suprastruktur Marxis" (Shayegan 1992: 55). Akhirnya, jika Syariati membaca Islam secara sosiologis, Tanha'i sebaliknya menafsirkan sosiologi secara Islami. Indikasi perbedaan ini adalah fakta bahwa Tanha'i terang-terangan mengabaikan karya Syariati, meskipun ia adalah sebuah *oeuvre* (karya) yang sangat relevan.

Sosiologi Tanha'i ingin mendefinisikan struktur ideal masyarakat yang sehat dari sudut pandang Al-Qur'an (2000: 32). Untuk tujuan itu, ia mengidentifikasi penyimpangan historis sejak awal masa Islam. Di antara penyimpangan ini adalah kreasi yang serba manusiawi, seperti negara Umayyah, yang sering disalahgunakan untuk menggantikan institusi Islam yang sesungguhnya, dan munculnya perpecahan regional dan sektarian dalam Islam.

Singkatnya, karya Tanha'i mengartikulasikan korelasi sosial-historis teologi Syiah yang negatif, dengan menggambarkan drama perkembangan non-Ali setelah wafatnya Nabi. Penyimpangan Islam, menurutnya, tidak akan terjadi jika saja arus utama sejarah Islam menempuh jalur Syiah. Dalam rangka membangun sosial Islam yang ideal selanjutnya, sosiologi Islamnya mengeksplorasi tema-tema Syiah yang, tanpa terkecuali, merujuk pada satu sumber. Itulah konsep *walayah*, bimbingan Syiah, persahabatan dengan Tuhan, atau mungkin, dalam kasus ini, imamah.

Kedudukan dan Bentuk *Walayah*

Bagi Tanha'i, *walayah* menggambarkan obat mujarab bagi segala macam penyakit dan penyimpangan yang merundung masyarakat Muslim (2000: 31). Uraiannya tentang pesan autentik Islam tidak melibatkan sosiologi politik yang substansial, akan tetapi uraian itu memang memerinci hubungan antara *walayah* dan otoritas dalam tradisi sufi dan Al-Qur'an. Makna *walayah* dalam Al-Qur'an berkaitan dengan 'teman' *(wali)* atau 'pelaksana' *(washi)* yang ditunjuk—sebagai lawan dari yang dipilih—sebagai 'pemimpin' *(rahbar)* dan 'pembimbing' *(rahnama)* manusia di muka bumi (2000: 67).

Pengarang membagi konsep ini ke dalam sejumlah variasi, dua di antaranya sangat mendasar. *Walayah* yang 'menyeluruh' *(kulliyah)* tetap menjadi hak prerogatif para imam, sementara variasi 'parsial' *(juz'iyah)* dan turunannya bercabang menjadi *wilayat-i faqih* ('pemerintahan fakih', konsep utama dalam teori politik Imam Khomaeni) dan *walayah* mistik/gnostik *('irfani)*, yang umumnya disebut 'kewalian' (bandingkan 2000: 126-7, 216). Sosiologi Islam Tanha'i mempostulatkan pembagian otoritas spiritual fungsional yang berimbang antara fukaha dan sufi selama 'Kegaiban Besar' *(ghaibat-i kubra)* imam ke-12. Rumusan ini sebenarnya mengulangi pandangan serupa yang diungkapkan oleh para Syaikh Sultan'alisyahi pada masa Republik Islam dan sebelumnya. Namun, ini bukanlah pandangan yang mapan atau standar, dan beberapa pandangan kontemporer lain tentang *walayah* sufi gagal melihat hubungannya dengan otoritas fukaha atau konsepsi non-sufi tentang *walayah/wilayah*.[20]

Pengarang juga menyebutkan dua cabang parsial *walayah* dalam hubungannya dengan konsep *walayah/wilayah* 'mutlak' *(muthlaq)* yang umumnya mengacu pada gagasan Khomeini yang diperluas tentang otoritas politik fukaha pasca-1988. Halaman yang relevan berakhir dengan komentar implisit bahwa *wilayat-i muthalaqah* tidak pernah diartikan "kediktatoran mutlak"

dalam rekaman sejarah manapun atau menurut ketentuan logis Islam (Tanha'i 2000: 216). Lebih jauh, sosiologi ini mempertentangkan *walayah* dengan monarki (juga kediktatoran mutlak) dan menghubungkannya dengan pelaksanaan keadilan sosial (Tanha'i 2000: 216). Singkatnya, konsep ini dianjurkan agar selaras dengan pluralisme dan demokrasi (Tanha'i 2000: 216).

Namun, sosiologi Islam tidak menghubungkan *walayah* dengan suatu tatanan sosio-politik ideal yang dirumuskan secara lebih tegas. Dalam hal ini, ia tidak memiliki hubungan sama sekali dengan perdebatan belakangan ini di Iran dan istilah-istilah yang agak lebih umum untuk mengekspresikan itu semua. Tidak ada acuan kepada, atau keterlibatan dengan, misalnya, tulisan-tulisan Soroush yang menghubungkan mistisisme dengan pembaruan. Prinsip penafsirannya tidak dikembangkan menjadi semacam hermeneutika yang memungkinkan Muhammad Mujtahid-Syabistari mengembangkan bacaan yang sangat berbeda dan demokratis atas Syiah (Mujtahid Syabistari 2000). Tulisan-tulisan ini juga tidak menyerupai tulisan Muhsin Kadivar, yang mengkaji ulang teori-teori *wilayah* dan dengan begitu merendahkan Pemerintahan Fakih (Kadivar 1999, 2001). Ketika mengomentari pembacaan saya atas karya-karyanya, pengarang menegaskan bahwa *wilayah* (sufi) tidak ada hubungannya sama sekali dengan *sulthah* (kekuasaan politik).[21] Ringkasnya, sosiologi Islamnya Tanha'i berseberangan dengan 'pemikiran keagamaan baru' (*nawandhisha-yi dini*) Iran, dalam arti bahwa ia tidak memiliki orientasi duniawi yang jelas dan tegas, kecuali sebagai 'sosiologi'—yang menjadi penanda wacana progresif pasca-Khatami. Namun, dilihat dari konteks ideologi sufi yang muncul dari literatur sufi belakangan ini, pemetaan sosiologis Tanha'i tentang *walayah* jelas membuat karyanya menjadi unik.

Kesimpulan

Ketenteraman ukhrawi yang secara lahiriah mencirikan sufisme Syiah di Iran masa Khatami merupakan sesuatu yang relatif baru menyusul perkembangan abad ke-20. Sufisme pada masa Reza Syah ditandai oleh pembaruan ideologis dan organisasional dengan fokus sosial yang jelas. Berbagai sinkretisme keagamaan berkembang di bawah kepemimpinan Muhammad Reza Syah Pahlevi. Patronase kerajaan menjangkau pusat-pusat sufisme tertentu, sementara perlawanan sufi yang dipolitisasi muncul melawan rezim dan spiritual elitnya.

Bahkan di bawah Republik Islam, contoh-contoh keberagamaan sufi menunjukkan bahwa negara-bangsa masih menjadi kerangka acuan utama bagi tarekat. Fokus pada negara-bangsa ini terlihat jelas dalam pernyataan keagamaan dari otoritas Sultan'alisyahi dalam hal kesyahidan orang-orang Iran dalam perang Iran-Irak.

Di samping itu, ekspresi intelektual tertentu menyusul peralihan pembaharuan pada 1997 di Republik Islam bertentangan dengan ketentraman ukhrawi sufisme Syiah Iran. Sosiologi Islamnya Tanha'i dan konstruksi sosial tidak serta merta berhubungan dengan di sini-dan-kini, tetapi keduanya juga tidak mewakili tradisionalisme mistis yang pasif.

Sosial Islami, yang lahir dari dalam dan yang tidak bisa dipahami tanpa jaringan teologi dan fikih Syiah, masih pra-sosiologis dalam arti bahwa ia belum memenuhi persyaratan otonomi yang ditetapkan Durkheim.[22] Wakil sosial juga sulit dipahami menurut abstraksi teologisnya, dibandingkan dengan objek yang ditentukan para pemikir keagamaan yang baru: implikasi sosiologis karya mereka sering terlihat jelas. Namun, dalam menerjemahkan *walayah* ke dalam tatanan sosial, kajian sufi menggambarkan upaya yang tidak tertandingi, dalam ranah sufisme Syiah modern di Iran, agar selaras dengan ilmu sosial dan masyarakat di dunia ini.

CATATAN

[1]Ulasan terbaik atas informasi yang ada mengenai Khaksar diberikan dalam tiga jilid karya Gramlich dari studinya tentang tarekat-tarekat Syiah (1965, 1976, 1981) dan dalam Chahardahi (1361/1982-2).

[2]Pemberontakan sufi di Qum pada Februari 2006 tampaknya menandai datangnya era baru dalam hubungan antara sufi, ulama, dan negara. Dalam sebuah gerakan yang tidak ada presedennya dalam Republik Islam dan bahkan di bawah kekuasaan dinasti Pahlevi, ratusan sufi dari seluruh Iran, yang berlatar belakang etnik berbeda, buru-buru menolong saudara-saudara sesama murid tarekat Sultan'alisyahi yang dikepung dengan menolak pemindahan pusat keagamaan tarekat itu di Qum oleh penguasa negara. Protes ini bertemu dengan kekerasan—kematian dan ratusan terluka, dan penghancuran bangunan secara sengaja, termasuk pusat keagamaan yang diperjuangkan dan rumah seorang syaikh lokal di Qum. Beberapa informasi tentang kekacauan di Qum dan tempat lain di Iran dapat dilihat di *website* tarekat http://www.icchome.org/main/hosseinieh.aspx (diakses pada 17 Februari 2006). Sejak Mahmoud Ahmadinejad menggantikan Khatami sebagai presiden pada Juni 2005, para sufi Iran menyaksikan serangan yang semakin gencar terhadap mistisisme sufi, demikian tarekat ini melaporkan. Ini mengemuka secara ideologis melalui artikel-artikel anti-sufi di harian-harian terkemuka seperti *Kayhan* dan *Jumhuri-yi Islami* dan pernyataan anti-sufi yang tajam yang disampaikan secara terbuka oleh para ulama semisal Ayatullah 'Uzhma Husain Nuri-Hamadani, dan secara fisik melalui serangan oleh petugas keamanan dan pejabat pemerintah terhadap pusat-pusat keagamaan tarekat sufi di beberapa kota.

[3]Perspektif ini terlihat sangat jelas dalam Zarrinkoob (1970) dan Zarinkub (1369/1990). Pengarang ini sangat dihormati dalam lingkungan sufi di Iran.

[4]Majalah-majalah yang terlibat meliputi *Vahid* dan *Mehr*.

[5]Contoh kritik semacam itu adalah brosur yang tidak dikenal pengarangnya, *Pasukhi bi intibah-nama-yi hay'at-i musyawara-yi anjuman-i ukhuwat* (1333/1954), yang membidik sufisme bid'ah dari para pemimpin Masyarakat Persaudaraan.

[6]Hubungan-hubungan ini didokumentasikan dalam Parishanzada (1377/1998: 67-7) dan Madani (1376/1997: 162-63).

[7]Silsilah spiritual yang sama ini dijelaskan dalam Tanha'i (1379/2000: 232, 324) dan dalam koresponsdensi lebih jauh dengan penulis, 8 Maret 2004.

[8]Kantor Koresponsdensi *ayatullah al-'uzhma* Makarim-Syirazi, 22 September 1997.

[9]Kantor Koresponsdensi *ayatullah al-'uzhma* Musavi-Ardabili, 22 Agustus 1997.

[10]Contoh dari genre ini adalah Madani (1376/1997) dan Salih'alisyah (1375/1996).

[11]Tentang tarekat Safi'alisyahi, lihat Chahardahi (1361/1982-3: 182)

[12]Bandingkan paragraf terakhir Ashgal-e husayniyya-yi darawish-i Gunabadi dar Qum tawassut-i idara-yi ittila'at-I Qum, yang tersedia melalui jaringan "juz'iyyat" di http://www.icchome.org/main/hosseinieh.aspx

[13]Untuk sekadar sebagai satu contoh eksplisit tentang pujian atas sufisme Rumi ini, lihat Soroush (1378/1999); tentang kritik Soroush atas sufisme yang terlembaga, lihat Matin-Asgari (1997: 103).

[14]Wawancara dengan seorang syaikh Sultan'alisyahi, 16 Agustus 2001.

[15]Meskipun kemungkinan tidak berhubungan dengan sufismenya, publikasi terakhir yang penting seputar tarekat Safi'alisyahi memfokuskan peristiwa anti-rezim. Kaum militan Ansar-i Hizbullah mengacaukan acara belasungkawa yang diadakan di tanah makam Safi'alisyahi di Teheran pada November 2002 untuk mengenang pembunuhan politis atas Daryush Fuhurar dan istrinya. Lihat Ahmad (1381/2002).

[16]Ketegangan atau konflik antara agama dan politik yang menjadi unsur kedua dari definisi Roy tentang pasca-Islamisme tidak begitu jelas dalam kasus tarekat sufi, tetapi ia jelas berkembang dalam hubungan antara keberagamaan Syiah di masyarakat (terutama "pemikiran keagamaan baru") dan doktrin negara tentang *wilayat-i faqih*.

[17]Wawancara dengan penulis, 26 Agustus 2001.

[18]Gerakan Kemerdekaan didirikan oleh sekelompok intelektual, di antaranya Mehdi Bazargan, Perdana Menteri pertama Republik Islam. Para anggotanya sangat berpengaruh dalam pemerintahan segera setelah revolusi, tetapi kemudian tergusur oleh kelompok garis keras. Khomeini melarang gerakan ini tak lama sebelum wafatnya, namun tetap hadir di Iran sebagai kekuatan intelektual.

[19]Saya ingin berterima kasih kepada Husain Abul-Hasan Tanha'i yang telah memberi saya salinan karyanya dan menjawab pertanyaan-pertanyaan saya.

[20]Formulasi Sultan'alisyahi terdahulu dibahas dalam van den Bos (2002b: 198-201). Artikel berikutnya, van den Bos (2002c), membicarakan konsep sufi lain tentang *walayah*.

[21]Surat Tanha'i kepada penulis, 8 Maret 2004.

[22]Meskipun formulasi awal Durkheim tentang masyarakat kini sudah kuno, ia sebenarnya mendefinisikan sebuah objek sosial khas dan akibatnya dapat memberikan legitimasi historis bagi sosiologi sebagai sebuah ilmu. Mungkin masih dapat dirujuk untuk tujuan tersebut. *Fait social* (fakta sosial)-nya Durkheim mengacu pada kelompok fakta *sui generis* (unik), yang bersifat memaksa dan eksternal terhadap individu (Lukes 1982: 52; Thabataba'i 1370 [1374]. *Fait social* berkenaan dengan "cara bertindak, berpikir, dan perasaan, yang bersifat eksterior bagi individu, yang tertanam bersama kekuatan yang memaksa, dan yang membebani dirinya" *'des manieres d'agir, de penser et de sentir, exterieures a l'individu, et qui sont douees d'un pouvoir de coercition qui s'imposent a lui'* (Durkheim 1977: 5).

Sufisme dan Modernitas di Turki

Dari Keautentikan Pengalaman Hingga Praktik Disiplin

Brian Silverstein

> Hingga tingkat tertentu... karakteristik orang-orang Turki di dunia Muslim modern terletak pada keunikan masa lalu terdekatnya. (Persoalan utamanya di sini adalah kesinambungan: rangkaian tak terputus dari kecemerlangan Abad Pertengahannya, termasuk kemerdekaan yang bertahan—dan karenanya juga tanggung jawab aktif).[1] Wilfred Cantwell Smith
>
> *Asrimiz tarikat asri degildir* (Masa kita bukanlah masa tarekat sufi.)[2] Said Nursi

Pada masa Kesultanan Usmani hingga 1923 dan sesaat pada masa Republik Turki, tarekat sufi memiliki arti sangat penting bagi kehidupan sosial, politik dan ekonomi. Banyak ulama secara aktif mengembangkan ketaatannya menurut salah satu (atau lebih) corak dari sejumlah corak sufi yang ada di kesultanan.[3] Akan tetapi, pada 1925, administrasi republik melarang tarekat dan menutup pondokan mereka. Sejak itu, secara teknis suatu pelanggaran yang bisa dihukum bagi mereka yang terlibat dalam tarekat sufi—baik sebagai syaikh (sebuah gelar yang tidak diakui oleh negara Turki) maupun sebagai murid—meskipun sejumlah tarekat terus berperan secara agak sembunyi-sembunyi.

Bagaimana sufisme sebagai tradisi praktik Islam dalam lingkungan seperti itu?[4] Bagaimana status tradisi wacana dan praktik Islam sufi seperti itu di Turki, ketika negara semakin

menyadari akan warisan Usmaninya, namun menyaksikan transformasi sosial, ekonomi dan politik yang dramatis selama dua abad terakhir, yang berpuncak pada permohonan serius untuk masuk ke Uni Eropa? Meskipun partisipasi dalam tarekat sufi bukanlah sebuah fenomena massal di Turki kontemporer, sufisme di negara itu—seperti telah dikatakan Crapanzano tentang persaudaraan sufi di Maroko—'berada di pinggiran, meskipun bukan sama sekali tidak terkait dengan arus utama' (Crapanzano 1973: 7). Lebih jauh, cara-cara khas modern dalam menetapkan dan mengatur ruang, waktu, pengalaman dan lembaga-lembaga sebagai objek kalkulasi menempatkan praktik kontemporer dalam konteks sejarah artikulasi yang mendasar dan akrab dengan teknik pemerintahan modern sejak abad ke-18. Cara-cara menetapkan dan mengatur ini menunjukkan bahwa struktur dan bentuk kesinambungan dalam praktik, yang merupakan inti berfungsinya tradisi Islam, telah berkembang, tidak dalam kaitan dengan perubahan geografi teknik-teknik khas modern ini, tetapi secara bersamaan dengannya.

Kekuasaan dan Tradisi Islam di Pinggiran Eropa

Dalam sebuah artikel yang seminal, Asad (1986) menegaskan bahwa ilmuwan sosial (dan para antropolog khususnya) harus mendefinisikan Islam—seperti dilakukan sendiri oleh kaum Muslim—sebagai sebuah tradisi diskursif. Pilihan waktu terbitnya tulisan ini, pada pertengahan 1980-an, tampaknya telah menjamin bahwa kebanyakan pembacanya akan memberikan tekanan pada kata diskursif dalam definisi itu. Akan tetapi, dan sebagaimana dijelaskan oleh tulisan-tulisan berikutnya, Asad sendiri membuat kita memberikan tekanan pada gagasan tentang tradisi; di antaranya, Islam adalah sebuah tradisi. Asad dalam artikelnya menggunakan formulasi tradisi yang dielaborasi oleh Alasdair MacIntyre dalam karyanya mengenai filsafat moral, dan khususnya dalam karya kontroversialnya pada 1984, *After Virtue*.

Sebuah tradisi, menurut adaptasi Asad atas MacIntyre, adalah seperangkat diskusi (sebuah wacana) dan praktik yang tengah berlangsung yang terkait berkelindan dan terus berlangsung sepanjang masa. Salah satu praktik yang terpenting adalah diskusi dan perdebatan seputar praktik yang benar. Untuk termasuk ke dalam sebuah tradisi melibatkan komitmen yang tulus terhadap nilai dan karakter preseden masa lalu yang secara normatif mengikat dan terhadap keabsahan diskusi dan perdebatan yang diterima dari masa lalu. Penilaian normatif merupakan suatu bagian penting dari tradisi; ada cara-cara yang lebih baik dalam melakukan sesuatu, dan karenanya ada juga yang kurang baik. Di sini kita harus ingat bahwa diskusi tentang praktik yang benar senantiasa berkembang, dan penilaian yang dicapai pun selalu berubah. Jumud bukanlah karakteristik tradisi.[5] Sungguh, Asad melihat bahwa kita harus menunggu munculnya negara-bangsa birokratik modern agar sampai pada homogenisasi wacana dan praktik yang tidak ada presedennya dalam masyarakat. Namun, mengatakan bahwa tradisi senantiasa berubah tidaklah sama dengan mengatakan bahwa tradisi itu 'konstruksi', 'penemuan' atau tidak ada.[6] Tradisi yang hidup berubah melalui keterlibatannya dengan apa yang diterima, serangkaian diskusi yang tengah berlangsung; melakukan kebalikannya jelas sama dengan meninggalkan tradisi.

Di buku lain (Silverstein 2003), saya telah mengajukan koreksi sederhana atas karya mutakhir yang senada terkait dengan apa yang saya sebut dengan definisi lokal yang sangat sempit (yang berpusat pada Timur Tengah Arab postkolonial), di mana wacana dan praktik khusus tradisi Islam mencakup saat ini (dan hubungannya dengan modernitas). Dalam bab ini, saya mendasarkan diri pada konsepsi Islam sebagai tradisi diskursif itu. Karya yang senada dengan ini di kalangan komunitas Muslim sering tidak memberikan penjelasan yang memadai tentang sifat kesinambungan dalam praktik dan wacana, yang dianggap penting bagi fungsi dan definisi tradisi. Kaum Muslim menganggap penting mengesahkan praktik mereka dengan merujuk pada tradisi, preseden masa lalu. Hubungan kesinambungan dengan

masa lalu dengan demikian dikehendaki, sementara bentuk kecaman dan celaan dimaksudkan untuk menilai pandangan praktik yang tidak memiliki dasar dalam tradisi. Dalam melegitimasi praktik atau wacana tertentu yang mencita-citakan status 'keislaman', politik kesinambungan menjadi penting.[7]

Gagasan tentang kesinambungan menjadi problematik di banyak wilayah dunia Muslim akibat terputusnya imperialisme dan kolonialisme Eropa. Bagaimana kita, sebagai Muslim, melihat karakter wacana dan praktik pada abad-abad belakangan ini dan penilaian yang dicapai dalam konteks tersebut, dibandingkan dengan masa-masa sebelumnya? Meskipun wilayah tertentu dunia Muslim tidak dijajah secara formal (seperti Turki dan Iran), seluruh dunia telah dan terus dikendalikan oleh kekuatan Eropa, 'Barat', non-Muslim. Karena itu, saya menegaskan bahwa pertanyaan tersebut berkaitan dengan pendefinisian bentuk kekuasaan dan relasinya dengan tradisi Islam. Dalam bab ini, saya mengkaji artikulasi khusus lembaga-lembaga sufi dalam kaitannya dengan bentuk-bentuk sosial dan institusional Republik Turki untuk menggambarkan historisitas tradisi Islam dan bentuk kekuasaan dan formasi warga negara modern yang khas.[8] Saya melakukan penelitian terhadap cabang Gumushanevi Khalidiyah, sub-cabang dari tarekat Naqsyabandiyah.[9]

Dalam menyelesaikan hubungan antara tradisi Islam dan praktik serta teknik khas modern dalam konteks Turki, kita harus ingat bahwa Turki sekarang bukanlah negara bekas jajahan dalam pengertiannya yang langsung. Ini tidak untuk merayakan 'perlawanan yang sukses'. Sebaliknya, intinya adalah mengingatkan bahwa dalam kasus Usmani dan Turki, keterputusan tidak mencirikan konteks dan kepentingan kekuasaan tertentu, di mana tradisi Islam terus berkembang, sementara bentuk dan teknik khas modern dimasukkan (terlepas dari retorika Revolusi yang diawali pada 1923 dengan proklamasi republik oleh Mustafa Kamal).[10] Kesultanan Usmani adalah seperti sejumlah kekuasaan lainnya dalam geografi politik Eropa (seperti Rusia dan Austro-Hongaria)

yang dekat dengan ambang munculnya kapitalisme industri, dan berupaya memasukkan teknik pemerintahan modern sebagai cara untuk melahirkan perang yang efektif melalui rasionalisasi dan birokratisasi identifikasi dan eksploitasi sumber dayanya (Silverstein 2003). Sejarah reformasi institusi besar-besaran ini, menurut kriteria penguasa Usmani sendiri, telah mewariskan situasi di mana modernitas sudah dialami bukan sebagai konspirasi pihak luar, tetapi sebagai bagian integral dari status Turki sekarang ini.

Ucapan dan Persahabatan Sebagai Praktik Sufi: *Sohbet*

Sohbet (Arab *suhbah*) adalah praktik ritual yang sangat penting dalam tarekat Naqsyabandiyah, juga di kalangan Mawlawiyah. Praktik itu mencakup "memelihara persahabatan dengan syaikh dan murid-muridnya sesuai dengan norma perilaku yang tepat" (Algar 1992: 213), dengan "keyakinan teguh sang murid terhadap keefektifan eksklusif dari pergaulan dengan sang guru" (Algar 1992: 215). Saya menerjemahkan *sohbet* dengan "persahabatan-dalam-percakapan", dan akan mendeskripsikan bentuk dan fungsinya nanti.[11] Selama penelitian lapangan saya pada akhir 1990-an atas cabang Gumushanevi dari tarekat Khalidi Naqsyabandiyah,[12] para anggota berkumpul setelah shalat Ashar pada hari Ahad sore di area utama sebuah masjid dalam lingkungan Masjid Fatih Istambul untuk mengikuti *sohbet*, yang dalam bentuk luarnya sama dengan pengajaran. Pengajaran ini dipimpin oleh wakil syaikh yang berwenang, Esad Cosan Hoja Efendi (banyak dikenal dengan panggilan Esad Hoca), yang berada di luar negeri—terutama di Australia—dari 1997 hingga wafatnya yang mendadak dalam sebuah kecelakaan mobil di sana pada 2001.[13]

Sohbet diisi dengan membaca dan mendiskusikan dua atau tiga hadis (uraian tentang ucapan dan perbuatan teladan Nabi). Hadis pertama-tama dibaca dengan lantang oleh sang wakil dalam

bahasa Arab, diterjemahkan, dan kemudian diinterpretasikan, dengan memberikan contoh dari peristiwa sehari-hari dan anekdot historis.[14] Acara ini umumnya berlangsung selama satu setengah jam, dengan tidak banyak peserta yang datang ataupun masuk, tanpa perbincangan pada pihak pendengar, dan nyaris tanpa membuat catatan. Pada akhir *sohbet*, doa bersama dibacakan, memohon kepada Tuhan agar menerima ikhtiar *sohbet* dan doa para pengikutnya. Ini jelas merupakan versi ringkas *Hatm-i Khwajagan*, pembacaan doa untuk mengenang orang-orang saleh terdahulu dengan penekanan khusus pada tokoh-tokoh dalam urutan baiat tarekat Naqsyabandiyah (*silsilah*). Acara itu dilanjutkan dengan zikir, doa dan menyebut nama-nama dan sifat-sifat ilahi.[15]

Mereka yang berpartisipasi dalam *sohbet* di Masjid Fatih adalah anggota cabang Gumushanevi, dari tarekat Naqsyabandiyah. Para anggota terdiri dari sebuah komunitas yang disebut *cemaat*[16] (Arab jamaah), demikian para anggota tarekat ini menyebut komunitas mereka, sebagai ganti tarekat, ordo sufi. Selama *sohbet*, ada ritual pembacaan urutan doa dan pembacaan memori para tokoh sufi yang dipandang sebagai pendahulu dalam tarekat Naqsyabandiyah. Namun, sama sekali tidak ada yang 'mistis' mengenai isi pembahasan yang berlangsung, yang menyita sekitar 95 persen dari waktu *sohbet*. Saya telah menghadiri beberapa *sohbet* dan bergaul dengan anggota jamaah selama beberapa bulan, ketika saya menyadari bahwa hampir tak seorang pun membicarakan tema-tema klasik sufisme seperti ditekankan dalam literatur Barat atas topik-topik seperti 'pengalaman dekat dengan Tuhan' dan 'peleburan diri' (dalam hakikat Tuhan). Teknik-teknik ini bukan hanya tidak dibicarakan dalam *sohbet*, masalah ini juga tidak dibicarakan di luar *sohbet*. Jelaslah bahwa para anggota jamaah sangat tidak peduli dengan tema-tema ini dalam kehidupan sehari-hari.

Akan tetapi, mereka sangat peduli dengan apa yang menjadi topik tetap pelajaran dan pembahasan informal: kebaikan (*iyilik*)

dan moralitas (*akhlak*), dan bagaimana kita dapat melakukan kebaikan dan menjauhi dosa. Bagi para praktisi yang kemudian saya kenal, sufisme merupakan disiplin etis (istilah yang mereka gunakan *tarbiyah*), usaha yang dilakukan secara sungguh-sungguh untuk melakukan kebaikan (*hal-tavir*) dalam diri seseorang melalui pengulangan sesuai dengan perilaku yang dianggap mengikat dan absah.[17] Kepentingan para peserta dengan praktik yang etis, dan pembentukan perilaku mereka menunjukkan bahwa dalam menganalisis praktik kelompok ini, perhatian kita tidak terletak pada apa yang disebut 'pengalaman mistik,' namun pada praktik disiplin, yang disebut oleh Asad (1993: 130) sebagai "program untuk membentuk dan menata ulang perilaku moral (mengelola perbuatan dan ucapan yang merupakan nilai-nilai luhur ... jiwa)." Dengan demikian, tafsiran atas praktik sufi di dunia Turki kontemporer (dan mungkin dalam konteks yang lain juga) membutuhkan perubahan analisis dari kalkulus yang tidak terbatas 'pengalaman sufi yang sebenarnya' (atau absennya pengalaman tersebut) ke hubungan antara tradisi wacana dan praktik dengan bentuk-bentuk etika diri yang berhubungan dengannya.

Istilah *sohbet* digunakan dalam bahasa Turki modern sehari-hari dalam arti 'percakapan'. Akan tetapi, dalam sumber-sumber klasik, istilah itu memiliki makna yang lebih bernuansa persahabatan, termasuk ikatan kolega dan murid (Trimingham 1998: 311). Ada sebuah pemahaman di kalangan sufi bahwa persahabatan terkait erat dengan percakapan, dan sebaliknya percakapan menimbulkan persahabatan. Istilah *sohbet* itu sendiri berasal dari kata Arab *sahaba*, yang berarti teman atau sahabat, dan istilah-istilah lain yang memiliki perluasan semantik yang sama. Jadi, *sohbet* adalah apa yang dilakukan sahabat. Gambaran sahabat dalam Islam didasarkan pada para sahabat Nabi, orang-orang yang dekat dengan Nabi semasa hidupnya, yang selalu berupaya menyertainya dan berupaya mencerna ajaran-ajarannya. Signifikansi para sahabat tidak perlu dilebih-lebihkan lagi, karena merekalah yang meriwayatkan hadis dan Al-Qur'an sebelum keduanya ditulis dan dibukukan, seraya mempertahankan peran penting struktural

mereka dalam persahabatan dan komunikasi tatap muka dalam keilmuan Islam.

Orang-orang yang saya temui di cabang Gumushanevi dari tarekat Naqsyabandiyah menegaskan bahwa dalam rangka mengikuti sunah (teladan terdahulu) Nabi itulah mereka mempraktikkan *sohbet* (di samping zikir). Sesungguhnya, prinsip otoritas sumber ini sering disebut sebagai alasan terpenting mengapa para anggota tarekat ini terus bergabung dengan tarekat tersebut, bukan dengan kelompok-kelompok lain di Turki yang berorientasi pada kesalehan dan ketaatan (seperti gerakan Nurcu). Berkali-kali saya diberitahu, 'ajaran-ajaran kelompok ini memiliki sumber yang jelas' (*belli bir kaynagi var*), dengan merujuk pada fakta bahwa syaikh tarekat ini dilatih oleh seorang syaikh sebelumnya, dan seterusnya bersumber—seperti diyakini oleh hampir semua tarekat—pada Nabi Muhammad sendiri.[18] Yang penting di sini adalah peran pendahulu dalam merumuskan praktik yang benar dan berkelanjutan, refleksi eksplisit atas hubungan antara status sumber dan praktik yang benar.[19] Di kalangan pengikut Naqsyabandiyah khususnya, *sohbet* telah ditekankan setidak-tidaknya sejak masa Ubaidullah Ahrar (w. 1490) dan Ahmad Sirhindi (w. 1625). Hal ini juga ditekankan oleh Maulana Khalid (al-Baghdadi w. 1827) yang merupakan syaikh utama dalam rantai silsilah sub-cabang Khalidiyah dari Naqsyabandiyah, dengan Gumushanevi sebagai sebuah cabangnya.[20]

Dengan demikian, ada suatu rasa ikatan yang kuat pada tradisi, dan Naqsyabandiyah di Turki sekarang ini sering menyebut diri mereka dan kaum Muslim yang berjiwa seperti itu (tidak mesti sufi) sebagai *ehl-i sunnet* (ahli sunah). Melalui *sohbet*, Naqsyabandiyah telah menyusun kegiatan kelompok utamanya di samping ibadah wajib di sekitar pembahasan hadis, dengan cara yang mereka yakini sebagai bentuk transmisi pengetahuan antara Nabi dan para sahabatnya. Karena itu, Naqsyabandiyah mengejewantahkan apa yang mereka pandang sebagai bentuk utama religiusitas Islam, yaitu pembentukan watak moral dalam

praktik melalui persahabatan dan wacana berdasarkan sunah Nabi. Penekanannya adalah pada kehadiran tatap muka antara murid dan seseorang yang secara etis dianggap matang karena hubungan ini dipandang dapat mendorong sentimen-sentimen tertentu—istilah teknis yang digunakan di sini adalah cinta (*sevgi, muhabbet*; Arab *mahabbah*)[21]—dan karenanya juga temperamen untuk mengamalkan akhlak.

Praktik keutamaan Naqsyabandiyah ini berkaitan erat dengan pembentukan diri yang tertanam dalam jaringan persahabatan dan konteks ucapan yang teratur. Metafisika pengaruh tersebut tertanam dalam etika persahabatan yang dianggap penting dalam membentuk watak yang bermoral untuk berbuat baik. Ini diwujudkan dalam apa yang saya sebut disiplin kehadiran. Yang terpenting dari disiplin ini bagi mereka yang ada di cabang tarekat Naqsyabandiyah adalah *sohbet*.[22] Pengejawantahan suara secara berkelompok merupakan sebuah syarat untuk menjalankan disiplin ini, seperti halnya interaksi berulang-ulang dengan lingkungan yang sangat terstruktur, sehingga kebiasaan dan kecenderungan seperti itu melekat.[23] Transformasi struktural lingkungan sosial ini, dengan demikian, memiliki arti sangat penting bagi cara berfungsinya amalan ini sepanjang masa.[24]

Perhatian utama sufi Naqsyabandi yang saya temui di Turki bukanlah apa yang disebut kesatuan mistis dengan Tuhan (dan peleburan diri). Perhatian mereka adalah pengendalian nafsu (*nefs*) untuk membentuk suatu watak yang benar untuk melakukan kebaikan (*iyilik*) seperti diperintahkan Tuhan. Seorang anggota di Sivas bercerita:

> Ini seperti dalam sirkus—hewan-hewan di situ. Kita memberinya sedikit makanan, menjinakkan dan melatihnya (*egitmek*), bukan memberinya apa yang mereka kehendaki. Mungkin seekor hewan ingin keluar hari ini; tidak, kita tidak akan membiarkannya. Sejauh kendalinya ada di kita, kita dapat membawa kuda itu ke mana kita mau. Namun tanpa kuda, kita tidak bisa ke mana-mana, jadi kita harus mempunyai kuda. Sufisme melakukan itu. Ia melatih jiwa (*nafs*), dan yang disebut *nafs* ini adalah diri kita sendiri (*biziz*).

Aku. Anda tahu, ketika kita mengatakan, 'Aku tidak ingin apa pun' (*canim istemiyor*). Aku di situ adalah *nafs*. 'Aku' tidak mau keluar. 'Aku' jenuh. Istilah 'Aku' itulah *nafs*. 'Diri yang ada di dalam (*icimizdeki ben*)', kata mereka. Jadi, intinya adalah melatih (*terbiye etmek*) ini. Karena (kalau tidak) kita akan pergi ke mana ia menghendaki, kita pun bertindak ketika ia menghendaki kita bertindak. Kendali kuda harus ada di tangan kita. Itulah tujuannya. Dan kita tidak memiliki pilihan kecuali memanfaatkan *nafs* ini. Tujuannya BUKANLAH membunuh atau menghancurkan *nefs*. Membunuh *nafs* bukanlah yang harus dilakukan (*isdegil*), tetapi melatihnya, ITU SAJA."

Sejumlah senior Naqsyabandiyah menjelaskan pemahamannya kepada saya bahwa manusia dalam perilakunya banyak dipengaruhi oleh orang lain. Untuk membentuk karakter yang baik, kita harus selalu bersama 'orang baik', yaitu mereka yang mencari ridha Tuhan, dan hanya Tuhan, serta tidak tersesat oleh hal-hal seperti gaya, prestise atau kekuasaan. Ayat Al-Qur'an, 'Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan bergaullah bersama orang-orang jujur dalam perbuatan dan tindakan (*al-shadiqin*)' (QS 9: 119), sering dikutip dalam konteks ini. Para sufi menyatakan bahwa setiap orang membutuhkan seorang syaikh, baik mereka sadari atau tidak, dan di balik pernyataan ini ada pengakuan akan perlunya pembimbing yang benar dan 'matang' untuk melatih dan mengendalikan diri. Adalah penting untuk bersama seseorang yang sadar akan tanggung jawabnya terhadap murid-muridnya, untuk menanamkan pada mereka adab (etika moral) yang benar. Tempat dilangsungkannya praktik-praktik ini secara tradisional oleh komunitas Muslim di Anatolia dan Balkan adalah *tekke*, atau pondokan sufi.

Warisan Masa Akhir Kesultanan: Struktur Absen Kontemporer

Pondok (*tekke, dergah*, atau yang kurang populer, *zaviye* dalam konteks bahasa Turki) telah menjadi pusat kehidupan persaudaraan sufi sepanjang sejarah kebanyakan tarekat. Di sini, sufi pengelana

diberi penginapan, murid-murid diasramakan, seorang syaikh hidup bersama keluarganya, dan sebuah dapur difungsikan.[25] Pada abad terakhir Kesultanan Usmani dari 1820 hingga 1920, diperkirakan terdapat 1.000 sampai 2.000 *tekke* di provinsi-provinsi utama Anatolia dan Rumelia (Balkan) (Kreiser 1992: 49). Diperkirakan jumlah *tekke* di ibukota Istambul saja sekitar 300 buah pada akhir abad ke-19.[26] Sebagian besar kebutuhan dipenuhi oleh yayasan (*vakif*), yang dari situlah beasiswa bagi para penghuni dan persediaan seperti makanan disediakan. Karena itu, kebijakan negara atas yayasan-yayasan ini sangat penting bagi kehidupan *tekke* dan tarekat. Ketika negara berupaya membuat kebijakan baru mengenai tarekat—seperti dilakukan administratur republik pada 1925 yang melarang tarekat dan menutup pondokannya—ini melibatkan prosedur baru dalam administrasi *vakif*.

Republik Turki diproklamirkan oleh kelompok nasionalis pada 1923 di atas puing-puing Kesultanan Usmani, setelah sepuluh tahun perang berkepanjangan dalam Perang Balkan hingga Perang Dunia I dan Perang Kemerdekaan. Yang mengherankan, antara 1920-1925, pemimpin gerakan nasionalis, Mustafa Kemal, dan orang-orang di sekitarnya tidak melakukan tindakan permusuhan terhadap tarekat. Memang Konstitusi 1924 mencantumkan dalam Pasal 75: "Tidak seorang pun boleh dihukum karena alasan-alasan agama, mazhab (mazhab fikih), tarekat, atau aliran filsafat yang dipegangnya. Dengan syarat mereka tidak bertentangan dengan tatanan dan ketentuan publik (*asayis ve umumi muaseret*), semua jenis upacara keagamaan (*ayin*) diperbolehkan" (dikutip dalam M. Kara 2002: 101).

Undang-Undang Nomor 429 ditetapkan pada 3 Maret tahun yang sama, yang menghapus Kementerian Syariah dan Wakaf dan mendirikan Kementerian Urusan Agama. Kementerian sebelumnya ada hanya sejak 1920 ketika dibentuk sebagai alternatif bagi *mesihat*, jabatan Syaikh Islam di Istambul yang bersatu dengan kekuatan Barat melawan kelompok nasionalis. Pasal 5 undang-undang ini menyatakan bahwa "Pengangkatan dan pemberhentian

imam, khatib, *vaiz* (penceramah), syaikh, muazin, pejabat dan berbagai personel dari dan untuk masjid dan *tekke* akan dilakukan oleh Kementerian Urusan Agama." Dengan demikian, syaikh, *tekke*, dan *zaviye* secara resmi diakui dan diawasi kementerian baru, yang juga menjadi bagian dari administrasi struktural yang ramping dan terkendali di Ankara. Para imam masjid dan syaikh tarekat dijadikan birokrat negara, seperti pada masa akhir Kesultanan Usmani. Namun, bentuk kehidupan sosial dan legal tarekat yang digabungkan dalam republik baru ini tidak berlangsung lama.

Titik baliknya adalah pemberontakan Syaikh Said di tenggara Turki baru (yang mayoritas Kurdi), yang meletus pada awal 13 Februari 1925. Tentu, Mustafa Kemal dan orang-orang dekatnya sangat terguncang dengan peristiwa ini, dan memanfaatkannya sebagai kesempatan untuk menangani secara lembut dan pasti terhadap para individu dan gerakan yang dicurigai kurang antusias mendukung reformasi yang tengah berjalan. Landasan hukum untuk itu dilakukan dengan mengamandemen Hukum Pengkhianatan Tinggi (*High Treason Law*) tahun 1920 (yang telah diamandemen sebelumnya pada 1923) untuk memasukkan 'penggunaan agama untuk tujuan-tujuan politik' pada 26 Februari 1925 dan pendirian Pengadilan Independen pada 4 Maret 1925. Amandemen tersebut memungkinkan hukuman mati terhadap Syaikh Said dan puluhan anggota lainnya, dan pengadilan berlanjut sampai 1926 (Zurcher 1994: M. Kara 2002).

Pada Juli 1925, sebuah komisi penyelidikan yang diutus dari Ankara ke Istambul untuk mempertegas situasi *tekke* di situ melaporkan sebagian besar mendekati keruntuhan (*harap durumunda*) (Jaschka 1972: 36).[27] Pada bulan September, kabinet menteri-menteri menyiapkan sebuah rancangan untuk menutup *tekke* dan rancangan ini akhirnya diperdebatkan di parlemen. Pada 30 November, diterimanya undang-undang nomor 677 secara resmi menghapus tarekat dan menutup *tekke* (yang jumlahnya mulai merosot sampai sekitar 250).[28] *Tekke* yang terkait dengan masjid atau yang juga difungsikan sebagai masjid tetap diperbolehkan

hanya sebagai masjid; yang tidak difungsikan sebagai masjid dapat digunakan sebagai sekolah, dan yang tidak bisa difungsikan akan dijual, dan akan diteruskan untuk anggaran pendidikan. Gelar-gelar seperti *hoca*, *sheikh*, *baba*, dan *dede* yang diberikan kepada tokoh-tokoh komunitas keagamaan agama dilarang, seperti halnya pemakaian turban dan sorban bagi semua orang, kecuali bagi pejabat resmi (negara) seperti imam dan mufti saat melaksanakan tugas.[29]

Menarik untuk dilihat detik-detik perdebatan di parlemen seputar pelarangan tarekat yang nyaris tak seorang pun berusaha membela tarekat dan *tekke*. Ini benar terjadi di kalangan sejumlah anggota parlemen yang berlatar belakang madrasah (*medrese*, pendidikan Islam tinggi) dan bahkan di kalangan mereka yang berlatar belakang sufi, semisal Syaikh Esad Erbili (mantan Ketua Majlis Syaikh), Syaikh Safvet (editor jurnal periode Konstitusi Kedua, *Tasawuf*, dan pembuat rancangan penghapusan khilafah) dan Chelebi Efendi (mantan *postnisin* [kepala pondokan] Mawlawiya Konya) (M. Kara 2002). Langkah-langkah menuju pelarangan ini tampak bagi sebagian besar masyarakat terkenal masuk akal, walaupun disayangkan. Bagi banyak orang, sejak itu hingga hari ini, pelarangan tarekat hanyalah 'penutupan pintu *tekke* yang sebenarnya sudah ditutup'.[30] Inti masalah ini mungkin sulit dipahami oleh orang yang tidak mengenal masa transisi dari situasi Kesultanan Usmani ke republik. Baru akhir-akhir ini saja para sarjana, yang tertarik terhadap sesuatu yang lain dari para apologetik Kemalis atau Islamis, memberi perhatian serius pada periode ini.[31]

Gagasan utama yang harus dipahami di sini adalah nyaris hancurnya prestise warisan tarekat dan sufisme secara umum, saat kejatuhan Kesultanan Usmani. Prestise ini sebenarnya sudah pudar pada periode konstitusi kedua Usmani, yang dimulai pada 1908. Sebenarnya, mayoritas orang yang menganggap dirinya sebagai pihak yang memberi kontribusi pada tradisi Islam dari dalam, umumnya menerima bahwa sufisme merupakan bagian

penting dari warisan Islam yang kaya, namun ia tidak dapat berfungsi lagi bagi tujuan-tujuan praktis dan tampaknya tidak bisa bangkit kembali. Masalah ini menjadi semakin rumit oleh dimensi dramatis masalah politik, militer, dan ekonomi yang dihadapi Muslim Usmani, dan masalah ruang lingkup dan fungsi Islam yang lebih luas dalam masyarakat Usmani secara umum. Pada saat kaum Muslim mempertanyakan hakikat Islam, lembaga dan praktik Islam sebagai upaya untuk menghidupkan kembali praktik ini, banyak orang menganggap sufisme sebagai sebuah kemewahan yang tidak dapat dibiayai oleh Muslim Usmani di pusat daerah Kesultanan (I. Kara 1997). Kesultanan membutuhkan sekolah untuk mengajarkan ilmu modern dan keislaman; pondokan sufi, tanpa kecuali, membutuhkan perbaikan penting. Namun sumbernya sangat terbatas. Mana yang Anda pilih? Semua bukti yang ada menunjukkan bahwa di kalangan sufi sekalipun jawabannya jelas.[32] Abdulaziz Bekkine Effendi (1895-1952) yang dididik dalam *medrese* dan *tekke* pada masa akhir Ottoman dan juga syaikh tarekat yang belajar di sini sejak 1949-1952, mengatakan dalam menjawab pertanyaan tentang penutupan *tekke*: "Anakku, *tekke-tekke* tersebut layak untuk ditutup. Di antara mereka yang mempertahankan [*muhafaza etmek*] Islam telah hilang secara dramatis. Maka Allah menutup mereka" (I. Kara, 1991; 20). Saat ini kita terus menemukan ambivalensi di sisi pengikut tarekat ini dalam isu *tekke*, dan sangat jelas bahwa kemampuan untuk membangun kembali *tekke* bukanlah merupakan prioritas utama bagi mereka.

Ruang Sufisme dalam Turki Kontemporer

Sekarang tidak ada *tekke* yang berfungsi di Turki, meskipun fungsi tradisionalnya tidak seluruhnya sirna. Cabang Gumushanevi yang dibicarakan di sini sangat dikenal karena aktivitasnya di kalangan individu dan mahasiswa di berbagai

universitas. Sejumlah anggota cabang ini menginformasikan kepada saya bahwa orientasi ini melanjutkan identitas keilmuan Ahmed Ziya ud-Din Gumushanevi (w. 1893), ulama Islam terkemuka internasional yang mengembangkan cabang ini dalam silsilah Khalidiya-Naqsyabandiyah. Tampaknya, perkembangan minat terhadap cabang tarekat ini di kalangan profesor dan mahasiswa terjadi sejak periode Abdulaziz Bekkine Effendi. Menurut seorang *murid* (anggota yang dibaiat dan loyal terhadap syaikh) yang ikut berpartisipasi, dalam cuaca yang hangat Aziz Effendi biasanya mengadakan *sohbet* setelah shalat Jumat di tempat yang tinggi, di bawah lindungan pohon-pohon di belakang masjid Ummu Gulsum di Zeyrek, masjid tempat ia menjadi imamnya; sedangkan pada musim dingin *sohbet* diadakan di rumahnya yang berkayu di belakang masjid (Ersoz 1992). Biasanya terdapat banyak mahasiswa dan kalangan intelektual (termasuk Nureddin Topcu) yang hadir, terutama dari Universitas Istambul, yang cukup dekat dengan Zeyrek. Beberapa cerita yang disampaikan para partisipan *sohbet* ini mengakui kekuatan dan kehalusan mereka, termasuk cerita seorang ahli tentang Turki dari Mesir dan juga profesor Universitas Kairo Ahmad Sa'id Sulayman (w. 1991), yang menghabiskan waktu selama 20 tahun di Istambul pada awal 1950-an: "Saya sangat terkagum dengan *sohbet* syaikh [Abdulaziz] Effendi. Di Mesir saya termasuk seseorang anggota tarekat Bayyumi yang cukup lama untuk mencapai status *khalifa*, tetapi saya harus mengakui bahwa saya luluh [*eridim*] di antara mereka yang berada di rumah kayu tua tersebut" (I. Kara 2004: 18).[33] Pada 1952 Mehmed Zahid Kotku (w. 1980) mengambil alih pimpinan *cemaat* ini yang semakin populer di kalangan mahasiswa. Setelah meninggalnya Kotku, menantunya Esad Cosan memegang kepemimpinan kelompok tersebut. Pengangkatan Cosan bukanlah tanpa kontroversi, karena Kotku sendiri dididik oleh generasi terakhir syaikh masa Kesultanan Usmani, dan sejumlah murid yang lama belajar pada Kotku (anggota awal yang loyal pada syaikh) merasa sulit menempatkan diri mereka di bawah seseorang dari generasi Cosan. Meskipun demikian, Cosan sangat

dihormati karena pengetahuannya tentang Islam dan sufisme sebagai profesor di Fakultas Teologi Universitas Ankara, dan mulai menarik perhatian generasi murid yang muda.

Ketika saya melakukan riset pada akhir 1990-an, jelaslah bahwa jamaah ini di bawah Cosan terus menarik anggota terutama dari lingkaran akademisi. Ini tercermin dalam pernyataan kebanyakan orang yang saya wawancarai di Istambul dan kota-kota di Anatolia bahwa mereka bertemu kelompok ini semasa studi mereka di berbagai universitas. Mendapatkan tempat tinggal yang cocok merupakan salah satu pertimbangan utama mahasiswa baru di Turki (seperti di tempat lain), dan bersamaan dengan liberalisasi struktur hukum dan ekonomi Turki, pada 1980-an bermunculan sektor asrama swasta yang menyelenggarakannya demi keuntungan atau sebagai kegiatan nirlaba. *Vakif cemaat* menyelenggarakan dua asrama nirlaba di Istambul, satu di jantung kota tua, dan satu lagi di belakang tembok Bizantium. Masing-masing berpenghuni 30 mahasiswa, yang di balik tembok Bizantium semuanya laki-laki, dan yang lainnya dengan rasio 3:1 laki-laki dan perempuan, laki-laki dan perempuan berada di lantai yang terpisah. Setiap asrama memiliki sepuluh penghuni yang memperoleh beasiswa untuk biaya sewa kamar. Namun, tidak semua mahasiswa menjadi jamaah, karena keanggotaan bukanlah syarat untuk tinggal di asrama itu secara formal. Yang lebih penting untuk menyesuaikan diri di asrama adalah pelaksanaan umum ajaran Islam dari para penghuni dalam kehidupan sehari-hari, seperti disiplin dalam shalat, peduli terhadap hubungan sosial dan gaya hidup.

Contoh aktivitas harian bagi mereka yang tinggal di salah satu asrama milik jamaah dimulai sebelum fajar ketika lampu dinyalakan di kamar tidur, sementara penghuni 'yang bertugas' pekan itu menyeru dengan suara lembut, "Teman-teman, ayo shalat Subuh, *insya Allah*". Setelah keluar kamar, turun ke bawah dan melewati monumen Ataturk (dengan bendera dan patung), para penghuni menuju ke bawah, melewati ruang cuci, meja pingpong

dan masuk ruang wudu. Semuanya bersih dan tertata apik seperti fasilitas lainnya, dengan sederet kamar mandi berpintu di kanan, delapan toilet di sebelah kiri, dan di hadapan mereka keran untuk berwudu.

Ibadah fardu kemudian dilaksanakan di atas di ruangan untuk sosialisasi, di mana sebuah dipan rendah terletak di depannya. Mahasiswa senior yang bertugas yang biasanya bertindak sebagai imam menengok jamaah, dan memimpin zikir khafi dan doa. Lalu ia bertanya, "Siapa yang akan memulai?" Maka dimulailah pembacaan *Evrad-i Serif* (kata tunggal *wird* dalam bahasa Arab), di mana sekumpulan sekitar sepuluh orang melakukannya setiap pagi setelah shalat. Pembacaan itu berlangsung sekitar empat puluh menit dan semuanya dalam bahasa Arab, dengan 'Abi' atau kakak (penghuni yang relatif lebih tahu dan senior) yang bertugas meminta yang lain untuk mengambil alih. Mereka yang sering hadir, yang memiliki semangat tinggi untuk membaca wirid, melakukannya dengan tanpa teks doa di hadapannya. Namun, beberapa orang bersandar pada salinan peserta lain untuk menyegarkan ingatan mereka bila salah atau lupa, dan orang lain tidak membetulkannya dengan suara nyaring. Pembacaan wirid sehari-hari ini juga menjadi suatu kesempatan bagi para anggota untuk menghafal doa-doa ini, yang pelaksanaannya dipahami sebagai sebuah isyarat kemajuan spiritual seorang murid. Dengan begitu ia mampu membaca sendiri dan bagi orang lain, dan dapat mengajarkannya kepada yang lain. Pembacaan ditutup dengan zikir khafi lain, berupa *subhanallah* 33 kali, *alhamdulillah* 33 kali, dan *allahu akbar* 33 kali, dengan *astaghfirullah wa atubu ilaihi* 33 kali biasanya ditambahkan.

Seorang anggota cabang Gumushanevi di Sivas menceritakan tahun-tahunnya di apartemen *vakif*:

> "Pada mulanya, sebenarnya tidak ada atmosfer sufi. Yang lebih penting lagi, Anda sesungguhnya tidak dapat menjelaskan sufi secara langsung. Dan karena ini adalah sesuatu yang didasarkan pada permohonan, mereka tidak mengarahkan kita pada sufisme pada awalnya. Ia lebih banyak tentang Islam. Langkah awalnya bukan tentang sufisme."

Sungguh, sikap jamaah yang menyangkut identitas keislamannya ini dan bagaimana sikap terhadap orang lain yang melaksanakan (tetapi tidak termasuk anggota tarekat) menunjukkan bentuk sufisme Naqsyabandiyah. Orang-orang yang bekerja dengan saya dalam riset ini terus menegaskan bahwa praktik mereka tidak lebih dan tidak kurang daripada Islam itu sendiri. Komentar khusus dijelaskan kepada saya:

> "Inilah Islam sejati. Dapat hidup seperti hidup Nabi, itulah sufisme. Sekarang, tentu tidak mungkin benar-benar hidup seperti dia. Akan tetapi, kita bisa mencoba—mencoba berbuat seperti dia, mencoba berbuat seperti sahabat. Ini bukan masalah merasa malu, namun masalah bersatu dengan orang, berbicara dengan mereka. Anda tahu, Ibrahim Abi, 'laksanakan yang dibolehkan dan hindari yang dilarang."

Cosan terus mengintensifkan keterlibatan aktif jamaah dengan kehidupan sehari-hari, dan teknologi modern yang telah dianjurkan Kotku melalui *sohbet* dan karyanya. Dalam karyanya, Kotku menyerukan kaum Muslim untuk mencari pendidikan sebaik mungkin bagi diri mereka dan anak-anaknya (laki-laki dan perempuan), baik dalam ilmu keislaman maupun ilmu sekuler seperti ekonomi, ilmu laboratorium, manajemen dan kedokteran. Seruan ini dapat dilihat dalam terbitan jamaah dan proyek media, terutama majalah bulanan, *Islam*, dari 1983 dan *Kadin ve Aile* (Perempuan dan Keluarga) dari 1985, di samping buku-buku terbitan Seha.[34] Dari 1994, seruan ini juga dapat didengar di stasiun radio jamaah dan secara singkat di stasiun televisi yang pernah beroperasi sesaat pada akhir 1990-an.

Pada Jumat sore, penghuni asrama dan penginapan *vakif* berkumpul dan mendengarkan acara *sohbet* Esad Hoca yang disiarkan dari Australia melalui satelit. Teks *sohbet*nya diterbitkan dalam *Islam* dari 1990, dan *sohbet* radio mempertegas apa yang disebut banyak pengulas sebagai transisi dari hubungan sosial melalui tatap muka ke hubungan sosial melalui perantara. Pengaruh media terhadap praktik Naqsyabandiyah ini menekankan pentingnya *sohbet* bagi pengabdian seperti telah kita jelaskan

sebelumnya, dan itu menjadi bagian penting dari transformasi struktural ordo sufi sebagai tarekat, *vakif*, dan *cemaat*.

Bentuk Baru Tasawuf Melalui *Vakif* dan *Cemaat*

Selama berada di cabang Gumushanevi dari tarekat Naqsyabandiyah, saya mengamati sejumlah perkembangan yang menekankan pentingnya *vakif* dan *cemaat* dalam kehidupan sufi kontemporer di Turki. Salah satunya yang sangat mencolok yang menjadi perhatian cabang ini adalah responssnya terhadap krisis Kosovo yang melibatkan kekacauan dan tragedi bagi sesama Muslim yang tidak jauh dari Turki. Responss tersebut berupa kerja nyata kehidupan Sufi secara langsung melalui *vakif* (yayasan). Pada Juni 1999, kesibukan kantor *vakif* yang secara informal diasosiasikan dengan cabang Gumushanevi ini (yang terletak di fasilitas *kulliye* lama yang menghadap ke masjid tempat diadakan *sohbet*) semakin melibatkan banyak orang dengan dokumen dan kegiatan, dan menjadi perhatian sangat penting bagi urusan mereka. Kejadian mengerikan telah berlangsung di Kosovo selama berbulan-bulan, akan tetapi kini pembunuhan oleh pasukan keamanan Serbia dan kelompok liar juga terus terjadi. Di Istambul, hampir setiap orang yang bukan imigran dari Anatolia mengetahui orang yang mempunyai keluarga di Balkan (yang dari situ migrasi ke Turki menjadi salah satu cara yang tak terelakkan untuk melarikan diri dari pembunuhan). Orang-orang di Istambul menyadari sepenuhnya berita yang berasal dari Balkan.[35]

Urusan *vakif* dengan biro pemerintah, khususnya direktorat yayasan, juga tidak mudah setelah meredanya ketegangan akibat koalisi Refah-True Path hingga 1977. Namun, apa yang terjadi di kantor *vakif* adalah responss terhadap tragedi yang terjadi ratusan mil jaraknya di Kosovo, yang banyak kita dengar karena baik langsung maupun tidak langsung disebut-sebut dalam khutbah Jumat. Sumbangan—terutama tenda, pakaian,

selimut, sepatu dan air minum—serta kebutuhan logistik dikoordinasikan melalui *vakif* dari seluruh negeri. Sumbangan ini dikirim melalui konvoi Masyarakat Bulan Sabit Merah Turki (*Turkish Red Crescent Society*) yang mendapat izin dari otoritas Bulgaria untuk menyalurkannya. Karena ini adalah konvoi Bulan Sabit Merah, yang harus diterima oleh pejabat Bulan Sabit Merah dan Palang Merah ketika sampai, tidak ada pertanyaan apa pun tentangnya selain bantuan kemanusiaan yang dikirim melalui jalur ini.[36]

Pada saat itu, terlihat sejumlah pengungsi Kosovo di kantor *vakif*, dan beberapa di antaranya berbicara dalam bahasa Turki. Mata anak-anak muda ini memiliki pandangan rasa syukur yang khas karena masih hidup. Mereka tenang, sopan, dan sangat diliputi oleh ketidakpastian, dengan berserah diri sepenuhnya di tangan orang-orang yang mereka percaya. Kehadiran mereka di kantor *vakif* sangat penting, karena fakta bahwa *vakif*-lah yang mengoordinasikan pengumpulan dan pengiriman sumbangan. Signifikansi kegiatan sufisme tidak lahir dari topik percakapan atau aksi khusus yang dilaksanakan, tetapi dari ikatannya dengan tradisi praktik diskursif Islam yang lebih besar. Dalam hal ini, pengungsi Kosovo yang ditolong oleh *vakif* bukanlah pengikut Naqsyabandiyah, tetapi responss mereka yang ada dalam *vakif* dengan menyelamatkan Muslim dari bahaya dan peduli terhadap kesejahteraannya dianggap sebagai tindakan yang harus dilakukan seseorang sebagai Muslim.

Direktorat Yayasan Pemerintah Turki telah mengeluarkan ketentuan yang melarang inisiatif individu dalam mengorganisasikan pengiriman ke Kosovo. Sejumlah alasan dikemukakan, yang terpenting di antaranya adalah bahwa melalui koordinasi berbagai usaha, Bulan Sabit Merah mengetahui apa yang telah dikumpulkan dan apa yang masih dibutuhkan. Pengumuman berkala dibuat di media. Namun, ada spekulasi mengenai alasan lain mengapa Bulan Sabit Merah ingin memonopoli pengiriman dan logistik bantuan ini. Orang-orang yang berada di kantor *vakif* menggerundel bahwa ini merupakan tindakan tipikal—negara dan

Bulan Sabit Merah ingin menjauhkan orang yang "berpikir beda" dari proses ini sejauh mungkin, sembari mengambil keuntungan dari upaya ini. Bagi negara sendiri, dan lainnya yang kurang simpatik terhadap inisiatif kelompok Islam, penjelasan utamanya adalah tidak adanya koordinasi dan rasionalisasi prosedur menandakan ketidakcakapan pihak berwenang pemerintah di mana saja, dan cenderung ke arah pemborosan dan penghamburan. Dalam krisis yang besar semacam itu, sebagaimana dalam kasus ini, mereka mengklaim, adalah skandal yang memalukan untuk membiarkan ketidakcakapan itu.

Keprihatinan lain yang, setahu saya, disuarakan oleh para politisi yaitu bahwa tanpa koordinasi yang terpusat sulit mengetahui siapa melakukan apa. Mereka mengatakan bahwa hal itu akan menimbulkan tidak hanya masalah kelebihan dan kekurangan bahan-bahan tertentu, tetapi juga masalah diplomatik bagi negara penerima bantuan, atau negara-negara yang akan dilalui bantuan tersebut. Kadang-kadang inisiatif individu harus memperoleh persetujuan resmi pemerintah Turki, sementara laporan yang muncul di media internasional menyebutkan bahwa 'orang-orang Turki' mendukung kelompok yang ini dan kelompok kontroversial yang itu, sebuah skenario yang tampaknya berjalan pada awal-awal situasi Kosovo yang terus memburuk.

Bahwa pemerintah dengan cepat meresponss masalah ini juga menunjukkan fungsi penting lembaga *vakif* di Turki dewasa ini sebagai bentuk inkorporasi. Khususnya di kalangan kelompok-kelompok seperti tarekat sufi, yang tidak bisa eksis secara hukum, inkorporasi seperti yayasan memungkinkan mereka memiliki bentuk eksistensi institusional dalam masyarakat Turki. Kebijakan pemerintah terhadap yayasan, dengan demikian, begitu penting bagi semangat kehidupan kelompok sipil di Turki, seperti pada masa Turki Usmani.[37]

Ketua yayasan yang secara informal berafiliasi dengan cabang Gumushanevi lulus dari universitas pada 1993 dengan gelar di bidang administrasi, yang saat itu baru saja berusia 30 tahun

pada 1999 ketika perkembangan Kosovo yang saya ceritakan di atas terjadi. Berbicara sufisme di Turki, direktur muda tersebut berkata kepada saya. "Anda tahu, kebanyakan kehidupan sufi (*tashawwuf hayati*) di Turki dewasa ini adalah aktivitas *vakif*. Akan tetapi, kebanyakan *vakif* berpolitik, hancur, dan akhirnya hilang, sebagaimana saya yakin Anda telah lihat." Ia menyebut fungsi sulit yayasan, yakni sebuah lembaga yang diakui pemerintah, khususnya bagi para aktivis keagamaan. *Vakif* ini, menurutnya, mencoba untuk "tidak menjadi politis," tetapi melakukan *hizmet* (Arab *khidmah*, pengabdian kepada masyarakat). Beberapa pengulas menyebut hal ini sebagai simbol *vakif*-isasi tarekat sufi di Turki.[38]

Bersamaan dengan kegiatan *vakif*, bentuk utama kehidupan sosial sufi di Turki adalah sebagai sebuah komunitas, *cemaat*. Tidak ada kegiatan publik formal berlangsung sebagai acara sufi, semua itu jelas tidak sah. Namun demikian, para sufi berkumpul, ajaran disampaikan, disiplin etika ditanamkan, dan bahkan acara-acara yang lebih besar diselenggarakan. Yang menjadi masalah adalah status acara tersebut. Di sini kearifan menjadi normanya. Misalnya, kuliah umum atau simposium mengenai seorang bintang sufi tertentu dapat diselenggarakan, bersama banyak penyelenggara yang berasal dari tarekat sufi tertentu. Tujuan konferensi bagi mereka yang hadir adalah untuk memperluas apresiasi dan pengetahuan mereka tentang tokoh tersebut dan sumbangsihnya bagi tradisi Islam. Apakah ini acara sufi?

Di samping *vakif*-ikasi tarekat sufi di Turki yang telah disebutkan, beberapa komentator (dan praktisi) yakin bahwa kita juga harus berbicara tentang *cemaat*-ifikasi tarekat, dalam arti bahwa dinamika kehidupan sosialnya sejalan dengan karakteristik jamaah secara umum. Ini berkaitan dengan salah satu aspek sufisme di Turki, yang mungkin khas dalam konteks Turki, yaitu bahwa larangan tarekat—berikut status dan kedudukan sosialnya berdasarkan larangan tersebut—telah berdampak pada dimensi organisasi baik secara samar-samar maupun nyata. Secara khusus, gagasan tentang maqam dan tingkatan sepanjang jalan menuju

kematangan spiritual tampaknya berjalan, namun itu sebenarnya topik yang tidak banyak dibicarakan dan bukan perhatian sehari-hari kecuali di masa lalu. Dengan kata lain, ini berarti tarekat di Turki telah berubah arah menuju 'asosiasi' dan menjauh dari 'organisasi' berdasarkan urutan yang dikemukakan oleh Gilsenan (1973). Sulit bagi mereka untuk memperlihatkan tanda-tanda lahiriah fungsi dan status organisasinya dalam lingkungan yang terlarang, yakni Turki kontemporer.

Aspek lain perubahan dalam kultur sufi selama 80 tahun terakhir juga sangat penting, meski kurang diapresiasi. Kebanyakan kritik terhadap sufisme dan tarekat sufi, sejak akhir masa Usmani sampai sekarang, berpusat pada 'takhayul' dan 'klenik', khususnya pada mereka yang dirasa telah memanipulasi orang bodoh demi keuntungan pribadi. Dalam konteks akhir kejatuhan Turki Usmani di bidang politik, ekonomi, dan sosial, pertanyaan-pertanyaan radikal mengenai dasar-dasar tarekat diajukan dan bahkan dilebih-lebihkan.[39] Dalam konteks ini, celaan keras terhadap takhayul dan perdukunan menjadi ciri penting wacana pembaharuan. Wacana pembaharuan ini dianggap sebagai satu-satunya harapan bagi umat—komunitas moral dan politis kaum Muslim—(terutama sejak akhir kedaulatan Usmani, istilah ini diidentikkan dengan 'bangsa') untuk mempertahankan diri dari serangan (kafir), seperti yang baru menyebabkan kejatuhan kesultanan.[40]

Gagasan bahwa selain pengetahuan tentang sumber hukum dan pengamalan ibadah wajib, terdapat 'sumber lain' tentang otoritas Islam terus menjadi kontroversi di lingkungan Muslim yang taat, di Turki dan di tempat lain. Pengaruh dari hujatan dan keraguan terhadap sufisme sangat besar selama beberapa dasawarsa di Turki, dan banyak sufi yang saya temui di cabang Gumushanevi dari tarekat Naqsyabandiyah sangat risau karena tidak ada yang menyimpang dari sunah, teladan terdahulu dari Nabi. Para sufi ini bertahan di cabang khusus tersebut karena mereka tidak melihat penyimpangan semacam itu.

Salah satu inti praktik yang menimbulkan kontroversi adalah *rabita*, ikatan antara syaikh dan murid. Mekanisme teknik kesadaran spiritual ini telah dijelaskan di tempat lain (Meier 1994, Abu-Manneh 1990). Yang menjadi problem bagi mereka yang masuk jamaah dan kemudian memisahkan diri darinya adalah praktik mengonsentrasikan perhatian seseorang dan afeksi yang begitu antusias terhadap syaikh sehingga ia mengaburkan ibadahnya, yang semestinya ditujukan bagi Allah semata. Orang-orang yang saya temui berhati-hati untuk menegaskan bahwa berbagai teknik *rabita*, yang mereka semua lakukan, tidaklah terlalu formal dan kurang terstruktur dibandingkan dengan ibadah, dan harus dilakukan dengan saksama. Seorang anggota jamaah di Sivas, mulanya dari Siirt di tenggara Kurdi, mengatakan kepadaku bahwa *rabita* nyaris menjadi penyebab hengkangnya dari jamaah; hanya setelah refleksi yang saksama dan konsultasi sepanjang studi teologinya di universitas, ia melihat *rabita* 'dapat diterima' dan terus berpartisipasi dengan jamaah. Lingkungan yang penuh kebencian terhadap tarekat di Republik Turki sekarang, dan terutama hujatan yang dahsyat terhadap 'klenik' di kalangan Muslim yang lebih taat dan saleh telah mendorong hancurnya profil *rabita* ketimbang *sohbet*. Bila demikian, bukan pertama kali praktik tersebut hanya bersifat sekunder bagi *sohbet*. Baik dalam buku Sirhindi, *Maktubat*, maupun dalam karya Kasyifi, *Rashahat* (*Ain al-Hayat*), penekanan lebih banyak diberikan pada *sohbet* ketimbang *rabita* (Abu-Manneh 1990: 286).

Sejarah Masa Kini

Tarekat sufi hingga kini tetap dilarang. Meskipun demikian, dakwaan hukum yang relevan beragam dalam beberapa dekade, dengan pengenduran umum yang ditetapkan tak lama sebelum pemilihan umum pada 1950 (yang sangat kompetitif untuk pertama kali) di mana Partai Demokrat (DP) muncul sebagai pemenang atas Partai Rakyat Republik (CHP) (Sitembolukbasi 1995). Pada akhir 1960-an, sekelompok kecil—tetapi semakin

aktif—orang saleh secara lahiriah dan berorientasi politik muncul dalam apa yang biasa disebut sayap kanan.

Mehmet Zahid Kotku mendorong murid-muridnya, sebagai anggota loyal yang dibaiat, agar aktif dalam urusan duniawi, khususnya dalam kapasitas yang memungkinkan Turki dan dunia Muslim tahan terhadap dominasi kultural, politik, ekonomi Barat. Menyuarakan gagasan yang telah diungkapkan sejak akhir masa Turki Usmani, Kotku menganggap dominasi Barat didasarkan pada pembangunan yang cerdas dan penggunaan teknologi, meskipun dalam satu hal kekurangan keseimbangan dalam pertimbangan etis mengenai kehidupan keluarga, lingkungan, dan lain sebagainya. Kotku menjelaskan bahwa tidak masalah bagi masyarakat Muslim melakukan industrialisasi dengan menggunakan teknologi mutakhir, bahkan mereka wajib melakukan hal ini (Gurdogan 1991). Ini merupakan penyebab peningkatan jumlah anggota dalam *sohbet* yang dilaksanakan Mehmed Zahid Efendi pada tahun 1960-an yang mulai mendapat posisi di lembaga yang semakin berpengaruh seperti Organisasi Perencanaan Negara (SPO) (*Devlet Planlama Teskilati*), yang dibentuk pada awal 1960-an untuk mengoordinasikan industrialisasi melalui investasi dan alokasi input subsidi dan pertukaran mata uang asing. SPO dengan cepat menjadi mekanisme yang sangat kuat bagi tawar-menawar politik atas sumber yang tercerai berai (Keyder 1987: 148).

Gagasan pembebasan Turki dari logika pasar Barat mendorong Kotku menyarankan pendirian Gumus Motor Company (nama yang mengingatkan ulama Naqsyabandiyah abad ke-19, Ziyauddin Gumushanevi), dengan Necmettin Erbakan, yang kemudian menjadi perdana menteri, sebagai direkturnya. Namun, perusahaan tersebut tidak bertahan lama. Setelah rugi dalam investasi perusahaan motor, banyak anggota jamaah menyimpulkan bahwa ada hubungan langsung antara kemampuan mencipta pasar alternatif dan ekonomi bermoral, dan lingkungan ekonomi-politik tempat terjadinya transaksi. Dengan kata lain,

kaum Muslim harus berpartisipasi dalam politik yang terlembagakan.

Dua partai politik yang menarik perhatian mereka yang merasakan hal itu adalah *Milli Selamet Partisi* (MSP, Partai Keselamatan Nasional) dan kemudian *Refah Partisi* (RP, Partai Kesejahteraan). Yang signifikan adalah bahwa hampir semua tokoh penting dalam lingkaran MSP-RP berasal dari komunitas Iskandar Pasha, yang terkenal sebagai pusat tarekat Naqsyabandiyah. Yang terkemuka di antara tokoh politik ini adalah Necmettin Erbakan (perdana menteri 1996-1997) dan perdana menteri sekarang Recep Tayyip Erdogan (dari 2003), yang berpartisipasi dalam *sohbet* Mehmed Hoca pada 1970-an. Sebagaimana ditulis Yavuz dalam studinya baru-baru ini:

> "Tarekat sufi Naqsyabandiyah berperan sebagai matriks bagi kemunculan empat gerakan sosial dan politik Islam Turki kontemporer terkemuka: tarekat neo-Naksibendi *(sic) Suleymanci* dan tarekat lain [termasuk kelompok Iskandar Pasha yang dibahas dalam bab ini]; neo-intelektual Islamis; gerakan Nurcu Badiuzzaman Said Nursi, dengan cabang-cabangnya yang dipimpin oleh Fethullan Gulen yang kharismatik dan *Milli Genclik Hareketi* pimpinan Necmetin Erbakan" (Yavuz 2003: 11).

Setelah pembubaran Partai Orde Nasional (Milli Nizam Partisi, MNP)—yang berumur singkat—pada 1971, beberapa personilnya mendirikan Partai Keselamatan Nasional (MSP) pada 1972 dengan Necmettin Erbakan sebagai ketuanya. Partai baru ini cukup berhasil pada pemilihan umum 1973 dan masuk pada koalisi penguasa. Namun, selama pertengahan hingga akhir 1970-an, situasi politik di Turki diubah secara radikal menjadi sayap 'kiri' dan sayap 'kanan', dengan kelompok dan geng muda yang simpatik terhadap, atau diorganisasi secara langsung oleh, masing-masing pihak secara keras saling menyerang satu sama lain di depan publik. Sejumlah orang di sayap kanan yang menganggap diri mereka secara politis sebagai konservatif (*muhafazakar*) menekankan bahasa politik Islam dan Islam sebagai benteng budaya dan nilai sejati Turki.

Kudeta pada 1980 segera mengakhiri kekerasan tingkat jalanan. Namun demikian, administrasi militer dan pemerintah yang kemudian terpilih di bawah presiden sekaligus jenderal Kenan Evren mulai menekankan apa yang kemudian disebut 'sintesis Islam-Turki' (*Turk-Islam sentezi*) sebagai rumusan bagi identitas nasional. Ini merupakan upaya untuk melestarikan sentimen nasionalis sembari menjadikan warisan Islam sebagai budaya dan etika umum, sebuah gerakan yang tampak menjadi sangat ironi bagi banyak orang Turki sekuler dan liberal. Tujuannya adalah menghilangkan setiap arus yang tersisa dari gelombang kiri dan menempatkan wacana Islam menjadi arus utama, sekaligus memperkuat kontrol negara atas lembaga-lembaga Islam. Usaha ini banyak berhasil dengan segala risikonya.

Dalam konteks ini, baik partisipasi maupun minat ilmiah terhadap sufisme telah tumbuh (Kafadar 1992), meski status pelarangan tarekat tidak berubah sejak tahun-tahun awal berdirinya republik. Buku-buku tentang tarekat secara umum atau mengenai tarekat tertentu diterbitkan. Tentu, banyak buku yang sangat benci terhadap tarekat, tetapi banyak juga yang tidak. Majalah-majalah menerbitkan catatan; jurnal ilmiah menerbitkan artikel. Pendeknya, kelangsungan eksistensi tarekat merupakan rahasia umum; seberapa terbuka bergantung pada bulan, kalau bukan pekan.

Para kandidat Partai Refah banyak memenangkan pemilihan di daerah-daerah penting pada 1994 (termasuk Istambul dan Ankara). Dalam pemilihan nasional 1995, Refah muncul sebagai partai pemenang, dengan sebagian kursi di dewan perwakilan nasional dan posisi penting dalam pemerintahan koalisi, termasuk perdana menteri. Rasanya sulit melebih-lebihkan Islam secara tiba-tiba menjadi persoalan utama dalam politik dan budaya[41] dan masalah kunci bagi riset ilmu sosial di Turki, baru satu atau dua tahun kemudian merosot diam-diam. Pertanyaan tentang kelangsungan eksistensi tarekat dan praktik sufi dihidupkan kembali dan upaya-upaya pun dilakukan untuk menjelaskan kemunculan

Refah dalam kaitannya dengan tarekat ini. Bahkan di kalangan tarekat sendiri, para anggota terlibat aktif dalam diskusi mengenai apakah tarekat harus menjelaskan pandangan politiknya atau tidak.

Dalam komunitas Iskandar Pasha, diskusi dimulai pada awal 1990-an tentang apakah pemimpin Esad Hoca harus terlibat dalam partai politik, di partai yang mapan atau sebagai pendiri partai baru. Pada akhirnya ia tidak masuk partai politik, dan hubungan *cemaat* dengan Refah selama tahun-tahun kemunculan Refah dan berkuasa sering tegang. Terlihat bahwa sejumlah isu ketidaksepakatan berkisar seputar apa yang disebut perjuangan demi kekuasaan dan gengsi. Sebagai pemain kunci dalam formasi MSP-RP, Necmettin Erbakan dilaporkan menyampaikan beberapa pernyataan kritis yang menunjukkan bahwa dirinya memiliki dan harus memiliki lebih banyak kekuasaan di kalangan Muslim daripada Esad Hoca. Ketidaksepakatan ini akhirnya menyeruak ke publik pada 1990 ketika Esad Hoca, dengan nama samarannya, Halil Necatioglu, menerbitkan sebuah tulisan dalam majalah *Islam* berjudul 'Nilai dan Keunggulan Seorang Alim Yang Tak Terbantahkan' (Necatioglu 1990). Tulisan ini ditujukan secara khusus kepada Erbakan dan kader Refah karena akhir judul tertera 'atas para politisi'. Namun, perlu dicatat di sini bahwa anggota tarekat tidaklah monolitik dalam politiknya sehingga tarekat tidak dapat berbicara dengan satu suara politik. Banyak anggota tarekat mendukung Partai Tanah Air (*Anavatan Partisi*, ANAP), yaitu partai mantan Presiden Turgut Ozal (1989-1993). Ozal hanya memiliki sedikit simpati terhadap sufisme Naqsyabandiyah, dan ibunya dimakamkan di pemakaman Suleymaniye dekat makam Mehmed Zahid Kotku dan Ahmed Ziyauddin Gumushanevi (Cakir 1990: 17-76).

Pada Februari 1997, para pejabat militer di Dewan Keamanan Nasional mengajukan sebuah ultimatum bahwa pemerintahan koalisi Refah-True Party harus membalikkan apa yang dianggap dewan sebagai 'kecenderungan Islamisasi' dalam birokrasi dan

bahkan dalam angkatan bersenjata. Koalisi mundur beberapa hari kemudian. Peristiwa ini diingat sebagai '28 Subat' (28 Februari), yang kemudian digunakan sebagai eufimisme di kalangan banyak Muslim konservatif bagi awal 'tindak kekerasan' yang dipimpin militer terhadap 'Islam politik.' Para komentator umumnya sepakat bahwa ultimatum tersebut berisi suatu pernyataan oleh para jenderal tentang langkah-langkah yang diperlukan untuk menahan mereka melakukan kudeta.[42] Menyusul *28 Subat*, militer terus memperkenalkannya dalam pertemuan dengan para politisi dan dalam pernyataan yang dipublikasikan bahwa militer menilai salah satu ancaman terbesar keamanan negara adalah 'mereka yang ingin mengeksploitasi agama bagi kepentingan politik'. Angkatan bersenjata mengerahkan banyak energi untuk memerangi orang-orang ini. Pejabat yang terpilih, seperti walikota Istambul yang sangat terkenal (sekarang perdana menteri) Recep Tayyib Erdogan diadili dan dijebloskan ke penjara. Para jurnalis dan penulis dilecehkan dan ditahan. Dan yang paling penting dalam pembahasan ini, kehidupan berserikat bagi orang yang saleh secara lahiriah semakin dibatasi. Kecenderungan yang tengah berkembang untuk menyelenggarakan seminar dan simposium mengenai topik Islam dan/atau Turki Usmani (sering kali diikuti pejabat daerah) dikurangi.

Pada 1994, Erdogan terpilih sebagai walikota Istambul yang membuktikan ia sebagai orang yang sangat populer dan berpengaruh. Ia jelas merupakan tokoh Partai Refah yang tengah naik daun. Pada 2001, setelah beberapa bulan ketegangan kecil yang tersembunyi dalam Fazilet Party mengenai ketidakmampuan para anggota yang kritis terhadap Erbakan untuk naik dalam senioritas, sejumlah anggota Fazilet termasuk Erdogan dan Abdullah Gul yang kharismatik mendirikan Partai Keadilan dan Pembangunan (AK), yang banyak terdiri dari intelektual dan teknokrat. Lagi-lagi, banyak pendiri AK memiliki pengalaman dengan komunitas Iskandar Pasha, pendidikan dan kompetensi kader yang sangat tinggi, ketaatan terhadap norma Islam dalam kehidupan personalnya, dan usaha tulusnya untuk menciptakan

masyarakat Muslim yang liberal secara politis dapat dilihat sebagai warisan pengalaman Iskandar Pasha yang mereka peroleh.

Pemilihan Umum November 2002 memberikan AK kemenangan besar di dewan perwakilan dan memungkinkannya membentuk pemerintahan sendiri dalam lima belas tahun terakhir. Dalam hubungannya dengan yayasan dan gabungan kelompok sipil sebagai perserikatan, AK mendukung regulasi liberal, yang secara konvensional sejalan dengan pandangan para pendukung konservatif moderatnya dan dengan protokol untuk masuk sebagai anggota Uni Eropa. Hal ini dan konvergensi serupa antara liberalisasi UE dan wacana hak keagamaan moderat ini (seperti dikenal di Turki) membuat kemapanan Kemalis—untuk tidak menyebut militer—gelisah. Ini telah mendorong pada situasi penuh ironi, di mana sebagian besar Muslim yang taat di Turki mendukung masuk ke Uni Eropa, sementara militer telah menjadi pendukung (meskipun samar-samar) reformasi yang lebih bertahap namun penuh waspada.

Kesimpulan: Ilmu Keislaman dan Bentuk Modern Kekuasaan

Pengalaman sufi di Republik Turki sangat dikondisikan oleh peninggalan yang diwariskan Kesultanan Usmani kepada republik (Silverstein 2003). Pelarangan tarekat merupakan serangkaian peristiwa yang dimulai seabad sebelumnya (yang tidak berarti bahwa pelarangan ini agak tak terelakkan). Jadi, bentuk kekuasaan khas modern yang diidentifikasikan Foucault (1991) dengan kepemerintahan—menggandakan kembali rasionalisasi administrasi dan normalisasi objek pemerintahan—dan jenis khusus pengetahuan dan subjektivitas yang diasosiasikan dengannya, telah mengartikulasikan secara mendasar watak wacana dan praktik di kalangan sufi pada sepertiga terakhir abad ke-19. Ini berjalan baik sebelum ada pertanyaan tentang republik (Silverstein akan terbit).

Studi tentang praktik dan wacana sufi di Turki—seperti studi tentang lembaga keislaman lainnya di Turki secara umum—menggambarkan bagaimana bentuk dan teknik sosial yang sangat modern sekarang menjadi prasyarat bagi banyak gerakan yang ingin memperluas tradisi praktik dan kesalehan Islam. Barangkali contoh yang paling penting tentang hal ini adalah bahwa dalam beberapa hal gerakan-gerakan semacam itu, demi koherensi dan kekuatannya, bergantung pada kemampuannya mengacu pada tingkatan mikro perilaku dan praktik jasmani. Ini belum pernah didiskusikan secara terbuka sebelum mereka dianggap 'nyata' dan 'dapat diperhitungkan' oleh dua sumber utama. *Pertama*, yaitu program pembangunan yang disponsori negara modern, di mana kehidupan keluarga domestik "didefinisikan secara beragam, dimanipulasi, dan secara umum ditundukkan pada regulasi program kesehatan, pendidikan dan kesejahteraan" (Ong 1995). *Kedua*, adalah produksi kultural modern murni seperti novel dan film (psikologis).

Semua ini telah menjadi ciri utama pemerintahan negara Turki, berikut pengaruh yang mendasar pada aspek kehidupan sehari-hari di Turki (Navaro-Yashin 2002). Karena itu, contoh-contoh tentang minat yang baru dan intensif terhadap nilai keutamaan seperti kesederhanaan dan keseganan terhadap perempuan, atau kualitas pengalaman yang mendalam dalam kumpulan disiplin etika, semuanya saling terkait erat dengan teknik visibilitas, kalkulasi dan objektivikasi tingkat mikro. Ini sangat penting bagi eksistensi apa yang disebut Foucault bio-kekuasaan (*bio-power*), "apa yang membawa kehidupan dan mekanismenya menjadi wilayah kalkulasi yang eksplisit dan membuat daya pengetahuan sebagai agen transformasi kehidupan manusia" (1980: 143). Muslim yang taat di Turki juga dilalui dan diatur oleh rezim pengetahuan dan kekuasaan modern ini.

Beberapa pengaruh terhadap praktik sufi akibat liberalisasi kehidupan berserikat di Turki yang sejalan dengan norma-norma Uni Eropa benar-benar dapat dipahami. Isu sufisme dan politik

di Turki tidak banyak ditentukan oleh pengaruh tarekat terhadap politik partai, tetapi lebih banyak ditentukan oleh hubungan antara jenis solidaritas etis yang dikembangkan oleh tarekat sufi dan posisi wacana moral dalam budaya politik liberal yang, apa pun kelemahan implementasi Turki menurut norma-normanya, telah dianggap sebagai norma politik Turki. Privatisasi Islam menjadi sebuah agama menjadi sebuah *fait accompli* di Turki. Ini akibat dari reformasi superfisial republik, tetapi juga lebih esensial lagi akibat dari berabad-abad reformasi institusional dan peralihan terus-menerus yang dilakukan Kesultanan Usmani di bidang otoritas dan prestise rezim Islam yang memiliki pengetahuan dan kekuasaan *vis-a-vis* rezim lainnya (Silverstein 2003).

Tanpa mengatakan bahwa Turki harus atau bahkan dapat menjadi 'model' bagi negara Muslim lainnya—sebuah pernyataan yang ditolak dengan halus oleh pemerintahan AK sekarang—jelaslah bahwa inilah pemerintahan Muslim yang menganggapnya wajib bagi mereka, sebagai kaum Muslim yang selalu berupaya untuk hidup dalam kesinambungan dengan sejarahnya, untuk memperkuat politik liberal. Penawaran Turki untuk masuk UE sudah lama diupayakan, tetapi negosiasi yang serius telah dimulai di bawah pengamatan pemerintahan ini, yang banyak di antara mereka memiliki pengalaman dalam komunitas Naqsyabandiyah Turki. Kehendak politik pemerintahan ini lebih pasti dan reformasi struktural lebih mendasar ketimbang sebelumnya. Orang yang akrab dengan komunitas Naqsyabandiyah Iskandar Pasha sama sekali tidak akan terkejut.

CATATAN

[1]Smith (1957: 162).

[2]Dikutip dalam M. Kara (1985: 988).

[3]Dalam kesultanan berikutnya, tarekat-tarekat penting di wilayah-wilayah pusat Usmani di Anatolia dan Balkan (di samping Malamiyah dan Bektashiyyah yang heterodoks) adalah Khalwatiyah, Qadiriyyah, Mawlawiyah, Naqsyabandiyah, dan Rifa'iyyah.

[4]Untuk suatu tinjauan atas status resmi dan tidak resmi tarekat sufi di Turki kontemporer, juga ulasan atas literatur mengenai topik ini, lihat Raudvere (2002).

[5]Tentang perdebatan dalam keilmuan Islam di Turki kontemporer, lihat Silverstein (2005).

[6]Ini tidak berarti menolak bahwa genealogi lama sering diklaim bagi praktik-praktik yang sebenarnya memiliki bentuk baru ini (sering dalam konteks nasionalisme modern), dan Asad mengakui hal ini. Lihat esai dalam Hobsbawn dan Ranger (1983). Namun, ini tidak berarti bahwa definisi tradisi sebagai sebuah penemuan itu memadai.

[7]Dengan 'politik kesinambungan' saya tidak bermaksud menyalahkan niat sinis dan tentu, ini juga bukan sebutan bagi 'penemuan'. Istilah ini merujuk pada dimensi kekuasaan dalam semua tradisi, yang oleh Arendt (1968) didefinisikan sebagai 'otoritas'.

[8]Tentang perjalanan teknik pemerintahan modern di Turki, lihat karya etnografi mutakhir mengenai pemerintahan Turki oleh Navaro-Yashin (2002).

[9]Gumushanevi (w. 1311/1893) merupakan tokoh penting dalam silsilah jamaah dan merupakan ulama Islam penting Turki Usmani abad ke-19. Lihat Gunduz (1984).

[10]Yang paling mutakhir dalam historiografi Turki telah bertemu pada titik ini, dan kemudian menekankan kesinambungan dari masa Konstitusional Kedua yang dimulai pada 1908 hingga awal republik; lihat Zurcher (1994). Perspektif ini telah ditinggalkan diam-diam oleh kebanyakan karya tentang historiografi Islam di Turki, yang menurutnya sejarah republik dianggap sebagai sebuah kisah alienasi (Silverstein 2005). Lihat karya revisionis oleh I. Kara (2001).

[11]Schimmel (1975: 366) mendefinisikan *sohbet* sebagai 'percakapan akrab antara guru dan murid yang dilakukan pada tingkat spiritual yang sangat tinggi.'

[12]Sejumlah buku sejarah yang bagus baik tentang sub-ordo Khalidiyah tersedia; lihat khususnya tulisan-tulisan dalam Gaborieau et. al. (1990); Algar (1990) dan Hourani (1981). Mengenai kaum Naqsyabandiyah di Republik Turki lihat juga Mardin (1991).

[13]Cosan lahir pada 1938 di Canakkale dan besar di Istambul dalam keluarga pengamal Naqsyabandiyah. Ia lulus dari Fakultas Sastra Arab dan Persia di Universitas Istambul, pindah ke Fakultas Teologi Universitas Ankara pada 1960, di mana ia menyelesaikan doktornya pada 1965, menjadi dosen pada 1973, profesor pada 1982, dan pensiun pada 1987. Ia menikahi puteri Kotku, dan menggantikannya setelah wafatnya pada 1980. Dua putri Cosan belajar di Turki, sementara putranya belajar bisnis di Amerika Serikat. Lihat Cakir (1990) dan Yavuz (1999). Beberapa anggota komunitas konon telah menyatakan kesetiaannya kepada putra Esad, Nureddin.

[14]Hadis ini disebutkan dalam konkordansi Ahmad Ziyauddin Gumushanevi, *Ramuz al-Ahadits*, yang dikumpulkan dari enam kumpulan hadis dan diterbitkan pada 1858. *Ramuz* menjadi semacam buku pegangan bagi cabang Gumushanevi dari tarekat Naqsyabandiyah di Anatolia dan Balkan, dan dikenal sebagai dasar pelajaran *sohbet* di pemondokan utama Naqsyabandiyah Gumushanevi di Istambul hingga penutupan pemondokan itu pada 1925.

[15]Zikir biasanya terdiri dari 100 x *istighfar*, 100 x *kalimah tauhid*, 100 x *lafadz Jalal* (Allah), 100 x *shalawat*, dilanjutkan dengan 100 x surat al-Ikhlash dan terkadang 100 x al-Insyirah. Lihat pembahasan Algar (1976) tentang zikir Naqsyabandiyah dan 'nilai penghayatannya' dibandingkan dengan fungsinya di dalam tarekat lain (seperti perannya dalam mendorong jenis-jenis tahap ekstatis). Lihat juga penjelasannya tentang zikir Naqsyabandiyah di Bosnia pada awal 1970-an dalam Algar (1971).

[16]Kelompok minoritas seperti Kristen Armenia dan Yunani, dan juga komunitas Yahudi disebut jamaah.

[17]Pengertian *tarbiye* sebagai sinonim *'education'* dalam bahasa Inggris dan Prancis merupakan inovasi abad ke-19 (Mitchell 1991: 87-89). Dalam beberapa dekade berikutnya pada abad ke-19, Redhouse (1996 [1890]) mencatat sejumlah pengertian di wilayah-wilayah Kesultanan yang berbahasa Turki, secara berurutan: mengasuh, melatih atau mendidik budaya, perilaku yang baik, pemeliharaan yang baik; mengoreksi, menghukum demi kebaikan, memperingatkan; mengatur atau meningkatkan dengan menggunakan unsur kimia atau lainnya, termasuk mencicipi makanan; membesarkan atau melatih; mengoreksi

atau menghukum. Para sufi menggunakan istilah *tarbiye* dalam pengertian lamanya 'mengembangbiakkan' dan 'menanamkan' melalui koreksi (seperti mengikat pohon agar memengaruhi pembentukannya). Istilah tersebut sekarang menjadi sinonim pendidikan dan pelatihan di dunia Arab, tetapi di Turki melebar dari sekadar pendidikan, dan cenderung diasosiasikan dengan membesarkan anak-anak oleh orang tua.

[18]Silsilah syaikh tarekat ini terdapat dalam Appendiks B dari Ozal (1999).

[19]Untuk pembahasan seputar perdebatan tentang isu-isu etis, epistemologis, dan politis yang mengitari hubungan kontemporer dengan preseden masa lalu di kalangan sarjana Muslim di Turki, lihat Silverstein (2005).

[20]Lihat Abu-Manneh (1990). Maulana Khalid bukanlah dari Baghdad, dan bahkan tidak pernah tinggal lama di sana. Ia adalah seorang Kurdi dari Shahrazur, yang akhirnya menetap di Damaskus yang, ketika saya berkunjung ke sana pada 1997 dan 1999, makamnya terus menarik banyak peziarah dan berdempetan dengan pemondokan (*tekke*) untuk zikir.

[21]Tentang berbagai bayangan cinta dalam praktik sufi, lihat Schimmel (1975).

[22]Gagasan tentang kehadiran di sini yang diidentifikasi Derrida (1973) sebagai karakteristik metafisika Barat, sehingga makna dan pengetahuan telah diidealisasikan sebagai kehadiran sumber asli dengan makna yang identik.

[23]Tentang pengalaman perempuan akan sufisme dalam tarekat yang berbeda di Turki kontemporer, lihat Raudvere (2002).

[24]Bandingkan Bourdieu (1990: 54), yang menulis, "Struktur yang mencirikan kelas penentu kondisi eksistensi menghasilkan struktur *habitus*, yang pada gilirannya merupakan dasar persepsi dan apresiasi semua pengalaman berikutnya."

[25]Mengenai aspek sosial, politik, ekonomi, dan arsitektur *tekke* dan *zaviye* pada akhir kesultanan, lihat tulisan-tulisan dalam Lifchez (1992).

[26]Pada 1882 dan 1890, terdapat masing-masing 260 *tekke* dan 305 *zaviye* di Istambul, 52 dan 65 di antaranya adalah Naqsyabandiyah (Karpat 2001: 107). Kreiser (1992: 49) memperkirakan bahwa antara 60 sampai 85 persennya terus dipergunakan.

[27]Tentang perdebatan seputar status tarekat, lembaga keislaman dan orang-orang yang terkait, pada tahun-tahun terakhir Kesultanan Turki hingga perang kemerdekaan dan menjadi republik, lihat Jaschke (1972) dan I. Kara (1997), vol. 2.

[28]M. Kara (1980: 322-329).

[29]Untuk bunyi Undang-Undang 677, lihat M. Kara (2002: 151).

[30]Saya mendengar ungkapan ini dalam berbagai kesempatan.

[31]Karya terbaru Mustafa Kara dan mahasiswanya penting sekali dalam hal ini seperti halnya karya Ismail Kara. Lihat, misalnya, M. Kara (2000) dan tulisan-tulisan dalam I. Kara (1998).

[32]Untuk ringkasan pandangan dan bahan-bahan materiil ini, lihat M. Kara (2002).

[33]Penjelasan tentang *sohbet* pada era republik sebelum masa Mehmed Zahid Kotku sangat sulit ditemukan. Lihat Gurdogan (1996: 34-36) dan M. Kara (2002: 262).

[34]Anehnya, Schimmel (1975-366) menulis tentang jurnal yang berafiliasi ke Naqsyabandiyah bernama *Sohbet Dergisi*, yang terbit di Istambul pada 1952-1953.

[35]Karpat (2000: xvi) memperkirakan bahwa antara 40-50 persen dari penduduk Turki saat ini terdiri dari keturunan Balkan, Kaukasia, atau Krimea. Melalui perkawinan campur antara imigran dengan suku Kurdi lokal kurang lazim dibanding dengan yang kelompok lainnya, terlihat bahwa jumlah persentase terbesar dari masyarakat Turki yang non-Kurdi memiliki nenek moyang dari daerah ini.

[36]Senjata dan uang bagi masyarakat Albania Kosovo dilakukan secara rahasia oleh orang Albania yang hidup tersebar di seluruh dunia, termasuk di Istambul (di mana saya bertemu dengan seorang Albania-Amerika yang diduga melakukan hal itu). Namun, penguasa Turki bertekad untuk mengoordinasikan dukungan mereka melalui NATO, dan dukungan materiil semacam itu dilakukan secara rahasia di Turki. Ikatan emosional dengan Turki dan wilayah Balkan lainnya, bagaimanapun, begitu tinggi di Turki, dan Pemerintah Turki menerbangkan ribuan orang Albania Kosovo ke tempat-tempat penampungan sementara di kamp-kamp yang dibuat oleh militer dekat Kirklareli, di Thrace.

[37]Juga melalui yayasanlah kaum minoritas seperti Kristen Armenia dan Yunani, serta Yahudi menyediakan administrasi fasilitas komunitas mereka seperti rumah ibadah, sekolah, tanah dan arsip. Begitu juga, arti penting yayasan tidak perlu dibesar-besarkan, dan

sesungguhnya liberalisasi ketentuan tersebut menjadi bagian dari reformasi yang dilakukan oleh para pejabat sesuai dengan protokol penilaian Uni Eropa.

[38]Mengenai yayasan dan perserikatan dalam kehidupan korporat Naqsyabandiyah di Turki, lihat Yavuz (2003: 133-150); tentang komunitas non-sufi yang taat di Turki, lihat White (2002: 178-211).

[39]Penjelasan menarik tentang periode ini dan bagaimana ia dialami oleh para simpatisan tarekat diberikan dalam Zarcone (1993).

[40]Lihat kumpulan tulisan yang sangat penting oleh intelektual Islam terkemuka dari periode ini dalam dua volume I. Kara (1997).

[41]Lihat deskripsi tentang pengalaman periode ini oleh orang-orang Turki dari berbagai persuasi dalam Navaro-Yashin (2002).

[42]Pada Januari 2001, jenderal purnawirawan dan mantan sekretaris Kepala Staf Gabungan, Erol Ozkasnak, menyebut *28 Subat* sebagai 'kudeta post-modern'. *Radikal*, 15 Januari 2001. Lihat juga pembahasan penting mengenai periode ini dalam Raudvere (2002).

Wali dan Sufi di Mali Kontemporer[1]

Benjamin F. Soares

Berawal pada akhir 1990-an, sekelompok tokoh muda Muslim, yang menamakan diri sufi, mulai menarik banyak perhatian, khususnya di perkotaan Mali. Yang terkemuka bermarkas di Bamako, ibukota dan kota terbesar Mali. Ada banyak kesepakatan di kalangan orang Mali bahwa para sufi kontemporer ini adalah jenis baru sufi. Memang, mereka sangat berbeda dengan para sufi lain di Mali atau para pendahulu mereka dari masa kolonial dan sebelumnya, yang semuanya terkait erat dengan salah satu tarekat sufi utama di negara ini.

Dalam bab ini saya melihat beberapa sufi ini—"sufi baru" untuk mudahnya—menjadi tokoh agama berpengaruh yang mempunyai banyak pengikut dan klien di Mali. Proses liberalisasi mutakhir dan tengah berlangsung di Mali—baik secara politis, ekonomis, maupun sosial—mempunyai dampak yang mendasar terhadap praktik agama dan khususnya Islam. Selama beberapa tahun belakangan, bentuk-bentuk baru kehidupan berserikat meningkatkan interkoneksi transnasional dan global, dan penggunaan teknologi media modern memiliki dampak besar terhadap kehidupan beragama dan ekonomi Mali, yang semakin beragam dan kompleks. Para sufi baru menawarkan kesempatan penting untuk merefleksikan beberapa bentuk ekspresi

keagamaan yang tengah berubah dalam sebuah tempat seperti Mali, yang telah mengalami proses liberalisasi yang cepat dalam lima belas tahun terakhir ini.

Islam Sebagai Objek Studi

Banyak pengamat Islam dan Muslim di Afrika Barat telah lama berasumsi bahwa tarekat sufi merupakan bentuk institusi yang sangat penting bagi praktik Islam di banyak bagian Afrika Barat (misalnya, Hiskett 1984). Perhatian terhadap tarekat selama masa kolonial tentu berhubungan langsung dengan sasaran politis administrator kolonial Inggris dan Prancis untuk menggagalkan setiap tantangan atau ancaman terhadap otoritas kolonial yang mungkin terjadi di bawah panji-panji Islam (Seesemann 2002). Mengingat bahwa tarekat sufi yang terorganisasi di Afrika Barat, hingga batas tertentu, telah dan masih menjadi kelompok yang melembaga dengan para pemimpin yang mudah teridentifikasi, tarekat sufi merupakan wilayah minat dan studi yang nyata sejak abad ke-19 hingga masa kolonial pada abad ke-20. Pada akhir masa kolonial sejak sekitar tahun 1940-an, para pengamat kolonial mengalihkan perhatiannya untuk meliput tantangan nyata terbaru terhadap pemerintahan kolonial, yaitu kaum Muslim reformis dan modernis yang kadang-kadang mengartikulasikan kritik terhadap tarekat sufi, para pemimpinnya, serta doktrin dan praktiknya. Pada masa pasca-kolonial, dengan sedikit pengecualian, para pengamat Islam di Afrika Barat melanjutkan penelitiannya terhadap masalah yang sama dengan memfokuskan pada sufisme dan tarekat, dan pada tingkat yang lebih kecil, pada Muslim reformis. Jadi, sudah ada banyak studi tentang tarekat yang secara historis sangat penting di Afrika Barat, khususnya tentang Qadiriyah, Tijaniyah, dan berbagai cabangnya, di samping kelompok dan gerakan anti-sufi di berbagai negara di Afrika Barat atau lebih umum lagi lintas kawasan ini.[2]

Problematika semacam itu, yang mungkin dapat disebut sebagai ketersibukan dengan tarekat sufi dan para penentangnya,

yaitu para Muslim reformis, dapat dicontohkan dengan baik dalam kasus Senegal. Di sini banyak terdapat karya ilmiah yang mapan tentang tarekat sufi dan khususnya Mourides—cabang Qadiriyah—yang telah berlangsung tanpa jeda sejak awal masa kolonial. Mengingat peran yang telah dimainkan tarekat sufi dan para pemimpinnya dalam politik nasional di Senegal, maka tidak mengherankan jika para ilmuwan politik berada di garis terdepan dalam menganalisisnya (misalnya, Cruise O'Brien 1971, 1975; Villalon 1995). Baru ketika seseorang berpikir bahwa sudah terlalu banyak studi tentang Mourides, karya ilmiah tentang mereka mulai menyoroti kehidupan baru sekarang sehingga para sarjana memutuskan untuk memberikan perhatian terhadap kaum imigran Senegal di Eropa, Amerika Utara, dan lainnya.[3] Namun, perhatian para sarjana terhadap tarekat di Afrika Barat dan khususnya di Senegal hanya mempertegas pandangan bahwa praktik Islam di Afrika itu sama dengan praktik organisasi tarekat sufi yang ada. Seperti ditegaskan oleh Villalon dalam buku ini, Senegal memperlihatkan kasus yang agak berbeda bagi arti penting tarekat di Afrika Barat. Bila kita melihat ke beberapa tempat di Afrika Barat, seperti Mali, Nigeria dan Pantai Gading, tampak jelas bahwa tarekat tidak pernah memiliki arti penting sebagaimana ia miliki di Senegal, untuk tidak menyebut tempat lainnya di dunia Muslim.

Tujuan saya dalam bab ini bukanlah menyepelekan arti penting sufisme atau kelompok sufi di Afrika Barat. Sebaliknya, adalah sulit memahami sejarah dan praktik kontemporer Islam di Afrika Barat tanpa memahami sentralitas sufisme. Akan tetapi sufisme dan pengaruhnya tidak dapat, dan tidak boleh, direduksi ke dalam bentuk institusional yang dibayangkan seperti beberapa tarekat sufi yang sejarahnya sudah kita ketahui. Meskipun sudah ada studi yang sangat baik tentang individu-individu sufi dan tarekat sufi yang mereka dirikan, mereka pimpin dan sebarkan di Afrika Barat, belum ada perhatian yang memadai tentang bagaimana organisasi dan praktik sufi mungkin telah berubah sepanjang masa. Sebenarnya, perhatian terhadap organisasi tarekat

yang ada dapat mengaburkan pandangan kita atas cara-cara lain yang lebih baru untuk menjadi Muslim di Afrika Barat dan, juga, beberapa transformasi penting dalam praktik Islam, di mana model sufi baru di Mali menjadi sebuah ilustrasi yang sempurna.

Sejarah Islam

Di sini saya tidak akan memasuki seluk beluk sejarah Islam di Afrika Barat. Akan tetapi, saya memaparkan sketsa historis singkat berikut ini sebagai latar belakang untuk memahami praktik keagamaan kontemporer dan sufi baru khususnya. Jelaslah bahwa Islam telah hadir dan dipraktikkan di Afrika Barat selama lebih dari satu milenium. Di beberapa tempat, termasuk pusat-pusat perkotaan seperti Jenne dan Timbuktu, sekadar menyebut dua pusat Islam terkenal di Afrika Barat, kaum Muslim merupakan kelompok mayoritas dan mendominasi urusan negara selama berabad-abad. Di banyak tempat lain di Afrika Barat, kaum Muslim sering hidup sebagai kelompok minoritas di tengah-tengah non-Muslim. Di mana pun mereka hidup, kaum Muslim biasa berinteraksi dengan berbagai kelompok non-Muslim melalui perdagangan, ikatan perkawinan, aliansi politik, peperangan, dan lain-lain.

Baru pada abad ke-20 Islam menjadi agama bagi mayoritas penduduk yang hidup di Mali sekarang. Penyebaran Islam yang tak terduga selama pemerintahan kolonial Prancis merupakan sesuatu yang sangat mencengangkan bagi administrasi kolonial seperti halnya bagi kebanyakan Muslim. Tidak seperti banyak tempat lain di Afrika Barat, di Mali hanya sedikit yang pindah agama ke Kristen walaupun kehadiran misionaris Kristen sudah lama di wilayah tersebut. Sekarang ini kurang dari 2 persen orang Mali mengaku beragama Kristen, dan mayoritas adalah Katolik.

Berbagai individu dan kelompok yang bukan Muslim di awal pemerintahan kolonial memeluk Islam selama pemerintahan kolonial. Setelah menjadi Muslim, banyak orang menghentikan

berbagai objek dan praktik ritual yang kadang-kadang melibatkan pengorbanan darah dan dianggap tidak Islami seperti fetis dan fetisisme, animisme, atau paganisme dalam leksikon kolonial. Pada saat yang sama, mereka biasa mengadopsi sejumlah norma ritual standar—shalat lima waktu dan puasa selama bulan Ramadhan—yang membuat mereka menjadi Muslim. Dalam banyak hal, menjadi Muslim juga termasuk afiliasi dengan sebuah tarekat sufi—Qadiriyah atau Tijaniyah—melalui salah satu dari berbagai cabangnya. Bila sebelum abad ke-20, afiliasi dengan tarekat menjadi urusan pribadi yang terbatas pada kelompok elit ulama Islam saja, selama pemerintahan kolonial afiliasi dengan tarekat menjadi lebih tersebar di kalangan Muslim awam, baik laki-laki maupun perempuan. Akan tetapi, keanggotaan formal dalam sebuah tarekat tidak pernah lazim di Mali, sebagaimana itu lazim di Senegal. Mungkin karena itulah mengapa organisasi tarekat tidak pernah menjadi faktor kunci dalam budaya politik nasional Mali, tidak demikian dengan di Senegal dan, pada saat yang sama, di Nigeria Utara.

Beberapa sarjana, yang telah melakukan riset di luar Senegal di Afrika Barat kontemporer, melihat bahwa banyak Muslim yang menekankan pentingnya tarekat, meskipun kurang memiliki afiliasi apa pun terhadap suatu tarekat sufi (misalnya, Launay 1992; Soares 2005). Memang, banyak Muslim Mali sekarang tidak memiliki afiliasi formal apa pun dengan sebuah tarekat. Meskipun demikian, praktik-praktik tertentu yang terkait erat dengan sufisme, tarekat sufi dan para pemimpinnya, termasuk penghormatan terhadap orang tertentu dengan sebutan sebagai wali (*saint*) dan penggunaan ilmu esoterik Islam (*marabouts* dan *maraboutage* dalam leksikon kolonial Prancis), masih penting artinya untuk dilakukan sebagai seorang Muslim bagi kebanyakan Muslim Mali. Sungguh, pengaruh sufisme yang paling gamblang terhadap masyarakat Mali terjadi melalui wacana yang terperinci tentang pengetahuan esoterik, 'rahasia' dan mukjizat-mukjizat yang diasosiasikan dengan berbagai tokoh Muslim masa lalu dan

masa kini, yang biasanya memiliki asosiasi dengan suatu tarekat sufi.

Meskipun peran organisasi tarekat agak terbatas di Mali pasca-kolonial, sejumlah individu dengan reputasi sebagai wali yang diasosiasikan dengan Qadiriyah dan Tijaniyah telah menjadi tokoh agama kunci dalam masyarakat. Sebenarnya, hingga akhir-akhir ini, karier hampir setiap Muslim yang memiliki reputasi wali sepertinya bergantung pada ikatan erat dengan sebuah cabang dari salah satu tarekat tersebut. Seperti tetangganya di Senegal, wali di Mali hampir seluruhnya, tanpa kecuali, merupakan anggota dari garis keturunan spesialis Muslim, yang telah membedakan diri mereka dari orang lain melalui kemampuan atau kualitas kharismatik. Seperti telah saya tegaskan di tulisan lain (Soares 2004b, 2005), pemimpin tertentu Islam di Mali memiliki otoritas keagamaan personal. Para wali ini menarik para pengikut dari seluruh lapisan masyarakat, akan tetapi dalam relasinya dengan para pengikutnya, khususnya anggota elit politik dan ekonomi, di beberapa tahun belakangan mereka telah menjadi pemimpin agama yang semakin individual. Sebagai ganti terhadap hadiah yang mewah, para pengikut elit sering memiliki akses yang relatif leluasa kepada wali, mendapat berkah mereka, dan pelayanan keagamaan seperti wirid dan azimat. Para wali ini hidup di kota-kota kecil provinsi atau pusat-pusat perkotaan regional lainnya yang dikenal sebagai pusat keagamaan Islam. Sesungguhnya, tidak satu pun dari pemimpin tarekat yang ada bermarkas di Bamako.[4]

Sementara para wali yang hidup di luar Bamako termasuk tokoh agama yang terkemuka di Mali, terdapat lebih banyak lagi tokoh agama dalam ekonomi keagamaan yang lebih luas. Bamako merupakan kota yang paling padat di Mali, dengan penduduk diperkirakan lebih dari satu juta orang. Bamako juga merupakan pusat terpenting aktivitas ekonomi, politik, pendidikan, budaya, dan bantuan internasional di negara tersebut, karena Mali, menurut model Prancis, masih menjadi negara yang sangat sen-

tralistik. Mungkin tidak aneh jika kota ini menjadi pusat kegiatan keislaman. Kelompok Muslim modernis dan reformis Mali memiliki profil yang sangat tinggi di Bamako dan di sini mereka telah membangun banyak sekolah, masjid, dan lembaga pendidikan Islam modern. Akan tetapi, Bamako juga merupakan pusat kota yang sangat penting bagi apa yang disebut "bayaran bagi pelayanan agama" (*fee-for-service religion*). Di seluruh negeri, kita dapat melihat banyak ahli agama yang memanfaatkan sufisme dan ilmu esoterik Islam untuk mendapatkan rezeki bagi kehidupan mereka, atau menambah penghasilan mereka, melalui penggunaan doa-doa tertentu, pemberkahan, latihan spiritual, pengajaran atau bimbingan zakat dan berbagai bentuk ramalan. Banyak tokoh agama ini yang sering menghabiskan waktu di Bamako, atau pindah ke sana.

Pada masa pasca-kolonial, setiap rezim di Mali—baik dipilih secara demokratis atau tidak—telah berupaya, dalam satu atau lain hal, mengaitkan diri dengan Islam dan praktik keagamaan Islam. Hubungan negara Mali dengan Islam sangat tegas pada tahun 1980-an di bawah rezim Presiden Moussa Traore, yang mengidentifikasi dirinya dan rezimnya dengan sejumlah tokoh Islam berprofil tinggi, termasuk pemimpin tarekat tertentu yang memiliki reputasi sebagai wali (Soares 2004b, 2005). Pada saat kudeta yang menggantikan rezim otoriter Traore pada tahun 1991, Islam kemudian memainkan peran penting dalam ranah publik di Mali. Berbagai pengkritik modernisasi, termasuk pemimpin sufi terkemuka dan reformis Muslim, secara terbuka dan terus-menerus mengkritik mereka yang terlibat aktif dalam berbagai kegiatan yang dianggap tidak Islami (baca 'fetisisme'). Ini memberi kontribusi pada suatu suasana di mana 'tradisi' yang diduga tidak Islami dialihkan menjadi urusan pribadi atau paling tidak ruang semi-publik.

Setelah tahun 1991, reformasi politik akhirnya mendorong pemilu multipartai. Implementasi reformasi dan liberalisasi ekonomi yang lebih tegas sejalan dengan resep kebijakan IMF/

Bank Dunia menyertai liberalisasi politik ini dan apa yang disebut transisi menuju demokrasi ini. Perubahan yang signifikan dalam ekonomi keagamaan juga terjadi segera setelah liberalisasi ekonomi dan politik tersebut.[5] Sesuai dengan komitmen negara terhadap kebebasan berserikat dan berekspresi, terdapat peningkatan jumlah surat kabar dan stasiun radio swasta, yang banyak di antaranya menonjolkan program keislaman. Banyak anggota elit Muslim yang berpendidikan tinggi, yang jumlahnya meningkat, juga mendirikan puluhan asosiasi dan organisasi baru Islam atau Muslim. Ini meliputi asosiasi pemuda, perempuan dan Muslim reformis, asosiasi juru dakwah Muslim dan asosiasi lain yang mendorong pembangunan. Sementara beberapa asosiasi mendukung perbaikan etika dan/atau agenda-agenda Islamis, banyak pula yang memiliki hubungan transnasional untuk pendanaan, personil, dan dukungan.

Sejalan dengan liberalisasi yang membolehkan pembentukan asosiasi Islam dan saluran-saluran media baru, kita sekarang melihat banyak tokoh Muslim baru, yang hampir seluruhnya laki-laki. Mereka meliputi para penulis buku, pamflet, dan artikel surat kabar tentang Islam, para penceramah yang ceramah-ceramahnya disiarkan di radio dan televisi dan disebarluaskan melalui kaset, video, dan DVD, mereka yang terlibat dalam lembaga-lembaga pendidikan Islam, dan aktivis serta pemimpin banyak asosiasi Islam yang telah didirikan sejak awal 1990-an. Namun, dengan pengecualian seorang dai populer, Cherif Ousmane Haidara yang menjadi bintang media sejati (lihat Soares 2004a, 2005), kebanyakan para tokoh baru Muslim ini tidak banyak memiliki legitimasi popularitas atau bahkan konstituen yang luas. Meskipun demikian, tetap menarik untuk melihat fenomena sufi baru, yang menjadi aktor penting dan berpengaruh dalam ekonomi agama yang semakin kompleks, kompetitif dan beragam. Di sini saya akan memfokuskan pada dua tokoh baru yang paling terkemuka di perkotaan Mali.

Memasarkan Sufisme

Cheick Soufi Bilal (selanjutnya disebut Bilal) adalah seorang sufi dan syaikh muda, sebagaimana diisyaratkan oleh namanya, yang juga seorang penulis produktif untuk pamflet singkat dan buku pemula tentang sufisme dan praktik ritual. Sejak akhir 1990-an, Bilal telah mengembangkan sebuah reputasi atas kesalehan, mukjizat dan perayaan Maulid Nabi Muhammad yang cukup besar, yang diselenggarakan dan dipimpinnya. Salah satu klaim pentingnya atas otoritas adalah bahwa ia telah mencapai *maqam* tertinggi sufisme, dan sebagai seorang *mursyid* atau *grand guide spirituel* (demikian dia menerjemahkan ke dalam bahasa Prancis). Bilal memang memiliki banyak pengikut dan wakil, yaitu *muqaddam* dan *khalifah*, dan ia telah membuka beberapa *zawiyah* atau pusat kegiatan sufi di sejumlah tempat sekitar ibukota dan desa-desa tertentu. Seperti banyak sufi di wilayah itu, ia tidak menyebutkan atau membicarakan guru-gurunya sendiri atau orang-orang yang membaiatnya ke dalam sufisme atau tarekat sufi tertentu. Sebaliknya, ia menyebutkan beberapa kunjungannya (ziarahnya) ke makam-makam wali di Mali dan di tempat lain di Afrika Utara dan Barat.

Tidak seperti kebanyakan Muslim yang memiliki reputasi sufi di sini, ia tidak membuat klaim khusus sebagai seorang keturunan Nabi Muhammad. Namun, klaim genealogisnya menunjukkan klaimnya atas otoritas. Menariknya Bilal melacak nenek moyangnya melalui jalur ayahnya hingga Muhammad Taqiyyu Allah, seorang sufi terkenal abad ke-20 dan pengikut Qadiriyah dari Nema, dekat Mauritania sekarang, yang dikenal karena banyak *karamah* dan pengikut selama masa kolonial.[6] Kebanyakan, bahkan mungkin mayoritas, orang Mali sekarang ini tidak mengenal sejarah kehebatan Muhammad Taqiyyu Allah, dan ini bisa membantu menjelaskan mengapa nenek moyang Bilal dari jalur ibunya lebih sering disebut. Ibunya Bilal semula berasal dari Timbuktu. Kota ini berhubungan erat dengan Islam dalam imajinari sosial, di antaranya karena 333 wali konon

dimakamkan di situ. Di dalam buku-buku karya Bilal, juga iklan, artikel koran yang ditulisnya,[7] serta *website*-nya,[8] terdapat rujukan yang berulang-ulang tentang karakter 'kewalian' Timbuktu dan asosiasi dirinya dengan kota itu melalui jalur ibunya.

Nama Bilal itu sendiri cukup menarik, mengingat itu adalah nama budak Abesinia yang menjadi sahabat Nabi dan *muadzdzin* pertama, yaitu orang yang menyeru masyarakat melaksanakan shalat. Kaum Muslim di seluruh dunia sangat menghormati tokoh ini dalam sejarah Islam.[9] Meskipun nama Bilal ini sering menempatkan seseorang memiliki status keturunan budak di wilayah Afrika Barat ini, tentu tendesius jika dikatakan bahwa identitas marjinal ini memiliki arti bagi Bilal atau para pengikutnya.

Pada akhir 1990-an, Bilal pindah ke Bamako dari kota terbesar kedua di negara tersebut, Segou, yang juga memiliki hubungan erat dengan imajinari sosial Islam. Ia tinggal di rumah yang sangat sederhana di sebuah kawasan tidak jauh dari pusat kota yang sangat padat di mana ia menerima banyak pengunjung. Di jalan utama di luar rumahnya, ada sebuah tanda besar dengan panah yang menunjukkan letak rumahnya. Ini bukan sekadar rambu jalan, tetapi sebuah *billboard* kecil, sebuah model iklan yang semakin populer di Mali. Motif bintang dan bulan sabit banyak menghiasi *billboard*, yang di atasnya tertulis ungkapan dalam tulisan Arab, "Allah Maha Esa". Nama Bilal ditransliterasi ke dalam bahasa Prancis, kedudukannya sebagai "guru spiritual agung" (*grand maitre spirituel*), dan dua nomor ponselnya juga ada dalam *billboard*.

Bagi seseorang yang bercita-cita sebagai ahli agama Islam, Bilal memiliki penampilan yang tidak biasa, dan ini menimbulkan banyak perbincangan di Mali. Ia tampak agak muda dalam penampilan, dan orang-orang di sekelilingnya sering menekankan betapa mudanya ia menjadi seorang syaikh dan pemimpin sufi dengan kedudukan begitu tinggi. Bila tampil di depan publik atau foto, ia selalu mengenakan *boubou* Afrika Barat, sebuah jubah

panjang yang biasa dikenakan Muslim Afrika Barat dan kadang-kadang ia tutup dengan peci panjang berwarna cerah pada acara-acara perayaan. Ia biasanya mengenakan serban atau kopiah di kepalanya, atau kadang-kadang penutup kepala panjang dan putih yang menunjukkan pemakainya sudah melaksanakan haji. Semua ini agaknya tidak begitu istimewa. Namun, yang paling mencolok dalam penampilannya adalah keriting gimbalnya, yang oleh banyak orang Mali disebut "rambut rasta". Rambut gimbalnya sepanjang bahu, menggantung longgar dari ujung serbannya, atau terbuka sepenuhnya.

Gaya rambut "rasta" semacam itu tentu menambah penampilan muda Bilal, dan saya telah mendengar banyak orang mengomentarinya. Ini karena gaya rambut tersebut—dan rambut gondrong bagi laki-laki secara umum—merupakan di antara tanda-tanda yang, secara historis di wilayah itu, menunjukkan pemakainya sebagai non-Muslim. Memang, banyak orang Mali yang masih mengasosiasikan tanda-tanda seperti itu dengan non-Muslim, yang biasanya ditanggalkan begitu mereka memeluk Islam. Namun, pada tahun 1980 dan 90-an, melalui media musik reggae, video, dan gambar-gambar yang tersebar luas mengenai bintang reggae yang banyak dikagumi seperti Bob Marley dan Alpha Blondy dari Pantai Gading, banyak anak muda mengambil unsur tertentu gaya Rastafarian dan memasukkannya ke dalam budaya anak muda (Savishinsky 1994). Unsur-unsur ini menjadi berpengaruh dan populer di kalangan anak muda khususnya, meskipun tidak eksklusif, di daerah perkotaan Mali. Dalam beberapa kasus, orang juga mengadopsi unsur-unsur gaya ini melalui Muslim Baye Fall, sebuah sub-kelompok Maurides yang memiliki gagasan Pan-Afrika tertentu, yang jumlahnya kecil di Mali.

Pada tahun 1990-an, Segou memperoleh reputasi sebagai kota di mana anak-anak muda, termasuk mereka yang terlibat dalam pendidikan Islam (terutama mereka yang terdaftar dalam lembaga pendidikan Islam swasta, bukan madrasah gaya-'modern'),

mengadopsi gaya rambut gimbal. Beberapa anak muda ini mengatakan mereka membiarkan rambutnya gondrong dan sesuai dengan apa yang dilakukan sufi di masa lalu ketika mereka menghabiskan waktu lama untuk uzlah di daerah pedalaman, melakukan zikir dan puasa. Meskipun sejumlah orang Mali menyebut anak-anak muda ini sebagai "Segou rasta", ikatan mereka dengan Rastafarianisme (atau Muslim Baye Fall) dalam banyak hal renggang. Beberapa pemuda perkotaan yang meniru atau meminjam dari Rastafarianisme juga menghisap ganja, tetapi ini bukanlah unsur Rastafarianisme yang diadopsi oleh kebanyakan mahasiswa Muslim di sekolah Islam di tempat-tempat seperti Segou. Bagaimanapun, Bilal hanyalah salah seorang dari kelompok besar mahasiswa Muslim yang memulai bergaya rambut gimbal, yang mengaitkan mereka dengan budaya anak muda perkotaan kontemporer dan kemungkinan aspirasi sebagai sufi. Gaya ini menunjukkan peralihan generasi yang jelas dalam berpenampilan dan berpakaian yang bisa diterima bagi para pemuda dan orang dewasa Muslim.

Bilal berbeda dengan beberapa anak sezamannya karena serangkaian pamflet yang ditulis dan diterbitkannya dengan biayanya sendiri, yang membahas sufisme, praktik ritual dan, paling mutakhir, perayaan maulid Nabi Muhammad. Sejak pamflet pertamanya mengenai Qadiriyah muncul pada akhir 1999, ia telah menerbitkan lima buku lainnya.[10] Berbagai pamfletnya berisikan pembahasan dan pengajaran yang agak terperinci tentang sufisme, doktrin esoterik, serangkaian doa khusus, dan doa-doa keselamatan yang membuat para sufi dan tarekat terkenal. Tampaknya buku-buku populer yang mudah diperoleh dari pengarang Senegal, Cheikh Ahmad Tall, tentang "rahasia-rahasia" (lihat misalnya Tall 1995) menjadi model bagi beberapa pamflet Bilal baik dari segi isi maupun gayanya.[11] Semua informasi yang diberikan Bilal dalam pamfletnya sepertinya memungkinkan kaum Muslim mendekatkan diri kepada Tuhan, yang konon memiliki manfaat potensial baik di dunia ini maupun di akhirat kelak. Salah satu tema dalam pamflet tersebut adalah bahaya yang

ditimbulkan "animisme", "paganisme", dan "politeisme" terhadap kaum Muslim. Pengarang menegaskan bahwa doa-doa yang dijelaskan dalam bukunya jika dibaca secara benar dapat membantu kaum Muslim menghindari kejahatan semacam itu. Dalam hal ini, masalah yang dibahas dalam pamflet Bilal sama sekali tidak asing dan sesungguhnya mengikuti tradisi panjang penulisan buku-buku seperti itu oleh Muslim Afrika Barat.[12]

Namun, yang agak penting adalah bahwa Bilal telah menerbitkan pamflet berbeda tentang tarekat sufi dan bahkan menegaskan dalam terbitan-terbitan ini bahwa ia memiliki afiliasi dengan berbagai tarekat sufi. Ini harus dipahami dalam konteks sejarah praktik Islam di kawasan Afrika Barat ini. Sebelum abad ke-20 dan menjelang dekade pertama pemerintahan kolonial, memang sudah lazim jika para ulama Islam memiliki afiliasi dengan berbagai tarekat, tetapi praktik ini berubah pada abad ke-20. Pada 1930-an atau sesudahnya, afiliasi khusus dengan salah satu tarekat secara efektif telah menjadi sebuah norma bagi kebanyakan Muslim. Pendorong utama peralihan ini muncul bersamaan dengan penyebaran yang spektakuler tarekat Tijaniyah yang memiliki doktrin tentang keeksklusifan afiliasi. Mereka yang ingin masuk Tijaniyah diharuskan menanggalkan afiliasi yang sebelumnya, yang di wilayah Afrika Barat ini umumnya dengan Qadiriyah. Namun, anggota tertentu Qadiriyah di Afrika Barat tidak mendukung doktrin keeksklusifan afiliasi dan terus membaiat orang ke dalam Qadiriyah dan Tijaniyah. Salah satunya adalah Muhammad Taqiyyu Allah dan anggota lainnya dari Fadiliyah, cabang Qadiriyah tempat ia berafiliasi. Yang lain adalah Cherif Fanta Mady (w. 1955), salah seorang pemimpin Muslim terkemuka pada akhir pemerintahan kolonial Prancis di Afrika Barat, yang hidup di Kankan, Guinea, tetapi juga memiliki pengikut di Mali. Meskipun demikian, orang-orang yang memiliki berbagai afiliasi dan kecenderungan untuk membaiat orang ke dalam berbagai tarekat ini merupakan bagian dari kelompok kecil dan berusia lanjut pemimpin Muslim di Mali.

Dengan munculnya pamflet Bilal tentang Qadiriyah (Bilal t.th.), banyak—kalau bukan kebanyakan—orang Mali mengasumsikannya sebagai anggota tarekat ini, baik karena tidak tertarik maupun tidak mampu mengangkat afiliasi sufi lainnya. Pamflet itu memaparkan sejarah Qadiriyah dan silsilah khusus tarekat ini secara agak terperinci. Pamflet tersebut menyebutkan beberapa pengikut Qadiriyah terkemuka di Afrika Barat dari abad ke-20 dan mengidentifikasi mereka sebagai wali, yang diawali dengan Cherif Fanta Mady. Namun, kakek yang diaku Bilal, Muhammad Taqiyyu Allah, ternyata tidak masuk dalam daftar ini. Menjelang akhir pamflet, Bilal memerintahkan anggota Qadiriyah dan 'saudara-saudara'-nya dari Tijaniyah untuk tidak berpecah belah karena 'kita semua menghendaki...tarekat yang penuh kedamaian, persatuan, dan pengabdian' (Bilal t.th. 1: 31). Ini tampaknya penting mengingat secara historis telah terjadi permusuhan dan kadang-kadang antagonisme dan konflik antara anggota dua tarekat ini, yang bermula pada abad ke-19. Namun, seruan akan persatuan antara pengikut Qadiriyah dan Tijaniyah bukannya sama sekali tidak ada. Baru-baru ini, sejumlah pemimpin tarekat terkemuka di Mali telah membuat seruan umum akan persatuan itu, yang tampak di antaranya sebagai respons terhadap kritik Muslim reformis atas tarekat.

Bilal menerbitkan pamflet serupa tentang Tijaniyah (Bilal t.th. 3) beberapa tahun setelah terbitnya pamflet tentang Qadiriyah. Pamflet Tijaniyah tidak menyebutkan secara eksplisit, tetapi meninggalkan kesan kepada para pembaca bahwa penulisnya juga telah dibaiat ke dalam Tijaniyah. Sebenarnya, dia merujuk pada memori kesukaannya membaca serangkaian zikir Tijaniyah di masjid Ahmad al-Tijani, pendiri Tijaniyah, di Fez, Maroko. Setelah pembahasan tentang sufisme dan klaim bahwa Nabi Muhammad adalah seorang sufi, Bilal membuat klaim kontroversial bahwa jalan menuju surga dijamin bagi anggota Tijaniyah. Dalam pamflet ini juga ia menyerukan persatuan, khususnya di kalangan pengikut Tijaniyah, dan menekankan bahwa perbedaan antara cabang-cabang utama Tijaniyah di Mali tidaklah penting. Ia

memasukkan pembahasan tentang pemimpin terkemuka Tijaniyah Mali abad ke-20, Syaikh Hamallah, yang merupakan pemimpin cabang Tijaniyah, Hamawiyah, dan dideportasi ke Prancis pada 1940-an. Di sini Bilal tetap mempertahankan wacana populer tentang Hamallah, dengan menyebutkan ketiadaan Hamallah, tetapi tidak menyebutkan kematiannya di pengasingan.

Yang lebih kontroversial, Bilal mengklaim bahwa anggota Tijaniyah tidak dilarang untuk bersilaturahmi kepada pemimpin agama yang non-Tijani. Secara eksplisit klaim ini tampak bertentangan dengan doktrin, kalau bukan praktik, Tijaniyah seperti telah dijelaskan oleh para sarjana (lihat Abun-Nasr 1965). Bilal menutup pamflet ini dengan daftar keluarga penting di Mali yang diasosiasikan dengan Tijaniyah, namun tidak menyebutkan satu pun tokoh Tijani yang masih hidup di negeri itu. Namun, dia memang menyebutkan sejumlah tokoh Tijaniyah yang hidup di luar Mali. Salah satunya adalah Hassan Cisse dari Kaolack di Senegal, tokoh terkemuka dalam cabang Tijaniyah, yang disebarluaskan oleh Ibrahima Niasse di sebagian besar wilayah Afrika Barat. Ini mungkin yang patut diduga karena kota kediaman Bilal, Segou, adalah salah satu dari beberapa tempat di Mali di mana Ibrahima Niasse memperoleh banyak pengikut.

Bila kita lihat secara mendalam apa yang ditulis Bilal tentang sufisme, gagasannya terlihat sebagai sebuah keranjang (*bricolage*) gagasan dan teknik dari berbagai tarekat, terutama dari Qadiriyah dan Tijaniyah. Di samping isi pamfletnya, yang aneh adalah jenis baru *marketing* keagamaan yang berkembang di sekitar Bilal. Publikasi, iklan, liputan media, billboard, dan *website*, semuanya membantu memasarkan Bilal, mempromosikan reputasi dan kariernya. Sebelum publikasi pamfletnya, iklan yang dibayar telah muncul di *Kabako*, salah satu surat kabar di Mali yang mulai terbit pada 1990-an. *Kabako* secara harfiah berarti "hal-hal yang menarik" dalam bahasa Bambara (*lingua franca* terpenting di Mali dan juga nama kelompok etnis terbesar di negara itu), dan merupakan salah satu surat kabar yang paling sensasional di Mali. Ia

memuat liputan tetap tentang skandal, penipuan, rumor, dan hal-hal menarik secara umum. Sebenarnya, *kabako* adalah terjemahan umum dalam bahasa Bambara untuk kata Arab *karamah* atau keajaiban yang diasosiasikan dengan para wali, dan koran ini menaruh minat khusus pada hal-hal yang ajaib. Dalam berbagai kesempatan, *Kabako* telah menerbitkan laporan tertulis tentang pamflet terbaru Bilal, baik segera sebelum atau sesudah pamflet itu terbit (Anonim 2000; Anonim 2003; Bouare 2003).

Iklan tentang publikasi Bilal juga secara teratur muncul dalam beberapa stasiun radio swasta di Bamako dan Segou, kadang-kadang bersamaan dengan rekaman lagu-lagu pujian terhadap Bilal. Meskipun Bilal telah membiayai penerbitan pamflet-pamfletnya, pamflet tersebut secara komersial tidak hanya ada, tetapi malah menguntungkan. Penulisnya sendiri tampaknya yang menetapkan daftar harga pamflet tersebut. Seperti dikemukakan banyak orang Mali, pamflet-pamflet Bilal jauh lebih mahal ketimbang pamflet lain tentang topik yang sama, dan dengan ukuran, kualitas kertas, dan cetakan yang sama. Pamflet-pamflet Bilal bisa dibeli di toko-toko buku utama Islam di Bamako dan pusat-pusat perkotaan lainnya seperti Segou, tempat buku-buku itu dipajang. Para pemilik toko buku di Mali dan para pekerjanya mempertegas larisnya penjualan pamflet-pamflet itu.

Yang sangat mencolok adalah bagaimana semua pamflet ini sangat banyak difokuskan pada Bilal sebagai seorang tokoh agama yang klaimnya atas pengetahuan ilmu yang tinggi, rahasia, esoterik diumumkan. Ini tentu sejalan dengan praktik normal sufi di Mali, namun cara publikasi tersebut yang berfungsi sebagai alat pemasaran bagi Bilal merupakan suatu fenomena baru di negara ini. Setiap pamflet menonjolkan foto Bilal di-*cover*, dan foto di dalamnya memaparkannya berpose sendirian atau dikelilingi oleh para pengikutnya. Dalam beberapa foto, ia memberkati individu atau kelompok yang kadang-kadang menundukkan diri di hadapannya, seperti dalam salah satu foto dengan tulisan 'syaikh dengan para muridnya' (Bilal t.th. 4: 47). Penggunaan gambar para pemimpin

agama Islam di video berawal dari 1980-an, dan penggunaan gambar dalam foto, pin dan dicetak pada kain bermula jauh lebih awal (lihat Soares 2004a). Namun, Bilal menjadi tokoh Muslim Mali pertama yang menggunakan gambarnya dalam cetakan untuk tujuan promosi, seperti mulai dilakukan oleh Cheikh Ahmad Tall di Senegal pada pertengahan 1990-an.

Selain dari pamflet pertamanya, yang dipublikasikan sebelum ponsel banyak beredar di Mali, semua pamflet lainnya menyebutkan nomor ponselnya. Pamflet terbarunya juga menyebutkan alamat email dan *website*-nya, sehingga kita dapat menemukan biografi singkat Bilal, foto-fotonya, beberapa pengikutnya, dan nomor ponsel yang ada di mana-mana. Sejauh yang saya ketahui, Bilal adalah pemimpin Muslim Mali satu-satunya yang mempunyai *website* sendiri. Apapun tujuan lain yang hendak dicapai, kontak informasi ini merupakan salah satu bagian dari kegiatan pemasaran usaha keagamaan dan versinya tentang sufisme.

Tidaklah mudah membuat generalisasi sosiologis tentang pengikut Bilal karena mereka membentang dari petani, pedagang dan pengusaha kecil hingga anak-anak putus sekolah umum dan pendidikan Islam, mahasiswa dan sarjana, juru tulis dan pegawai negeri. Namun, mayoritas pengikut dan wakilnya tampaknya adalah kaum muda miskin perkotaan. Memang, mereka secara sosial cenderung sebagai kaum marjinal, termasuk mereka yang belakangan terurbanisasi, yang mencoba mengadu nasib di tengah kondisi yang sulit di era reformasi neo-liberal, upah dan standar hidup yang merosot, dan banyak potongan untuk layanan publik dan pendidikan. Pemasaran agama ala Bilal ditujukan tidak hanya pada orang-orang ini saja, tetapi juga pada masyarakat umum—pengikut dan klien potensial—yang mungkin ingin berkomunikasi dengan sufi baru ini untuk mendapatkan pelayanannya guna meraih kekayaan, kesehatan yang baik, dan kesuksesan di masa-masa ketidakpastian ekonomi.

Sintesis Keagamaan

Sufi baru kedua yang akan saya bahas di sini adalah Adama Yalcouye, yang dikenal oleh kebanyakan orang dengan sufi Adama. Ia juga relatif muda, lahir pada 1960. Ayah Adama adalah Dogon, dari kelompok etnis yang dipopulerkan antropologi Prancis di antaranya dengan mengangkat orang-orang Afrika 'tradisional' murni yang mempraktikkan agama Afrika 'tradisional'. Ayah Adama berasal dari kampung Dogon dekat Bandiagara di mana kaum Muslim dan non-Muslim hidup berdampingan selama puluhan tahun. Ibu Adama adalah Bambara. Ia berasal dari kampung kecil di Beledougou, sebuah wilayah yang dikenal sebagai salah satu wilayah yang sangat "animis" di Mali.

Ketika kecil, Adama tumbuh di sebuah kampung besar di Belegougou di mana banyak orang, termasuk keluarga ayahnya, beragama Katolik. Adama tidak masuk sekolah negeri yang berbahasa pengantar Prancis, dan ia jelas tidak memiliki pendidikan Quran atau Kristen. Beberapa saudaranya masuk ke dalam pendidikan Islam, salah satunya meneruskan pendidikan tingkat tinggi di Mali. Sebaliknya, Adama berusaha masuk ke dalam lingkungan rahasia orang-orang non-Islam yang masih penting dalam berbagai tempat di Mali.[13] Sebagai remaja, Adama memperoleh reputasi sebagai petani pekerja keras dan hebat. Ia bekerja sebagai buruh tani di berbagai tempat di Mali dan di Pantai Gading, di mana ia hidup selama beberapa tahun. Akhirnya, Adama pindah ke pinggiran Bamako, yang di situlah ia membangun rumah di tepi sungai yang membelah kota. Tempat yang ia pilih untuk rumahnya dikenal dalam bayangan masyarakat sebagai tempat angker dan berbahaya, hingga baru dihuni sejak Adama pindah ke sana bersama keluarga besar dan beberapa pengikutnya. Mereka tidak mempunyai tetangga dekat, tetapi banyak orang pergi ke daerah ini sepanjang siang dan malam untuk mengambil hati makhluk halus yang konon menghuni daerah itu.

Meskipun Adama menyebut dirinya sufi, ia bukanlah anggota tarekat sufi mana pun, dan ia menyatakan hal ini terang-terangan. Tidak seperti Cheick Soufi Bilal, Adama terlihat sama sekali tidak tertarik terhadap berbagai tarekat yang ada di Mali. Akan tetapi, ia memang sangat tertarik terhadap para wali Muslim di Mali, baik yang masih hidup maupun yang sudah wafat. Sebenarnya, Adama dan banyak lainnya mengatakan bahwa ia di dunia ini untuk menyempurnakan misi Sekou Salah Siby (sekitar 1888-1982), seorang Dogon yang banyak dikenal sebagai wali Muslim. Sekou Salah Siby adalah salah seorang yang banyak dihormati karena menyebarkan Islam di kalangan orang Dogon pada masa kolonial.[14] Salah satu koran berkualitas Mali bahkan telah melaporkan rumor yang banyak dibicarakan bahwa Sekou Salah Siby sudah meramalkan bahwa Adama akan lahir ke dunia ini (Anonim 2002). Sebagai seorang pengikut terkenal Qadiriyah, Sekou Salah Siby memiliki ikatan dengan semua cabang penting tarekat di wilayah yang lebih luas. Sesungguhnya, Muhammad Taqiyyu Allah membaiat Sekou Salah Siby ke dalam Qadiriyah. Sekou Salah Siby terkenal sebagai seorang sufi yang memiliki banyak keajaiban, yang tak kalah pentingnya adalah Islamisasi masif terhadap non-Muslim Dogon dan sekitarnya, serta penghancuran berhala-berhala (baca 'fetis'). Namun, Qadiriyah adalah selalu sentral bagi karier Sekou Salah Siby, dan tetap sangat penting bagi para turunan dan teman-temannya yang terlihat mendukung doktrin keeksklusifan afiliasi.

Seperti Sekou Salah Siby, Adama menampilkan dirinya sebagai seorang Muslim dan sufi, tetapi tidak seperti Sekou Salah Siby karena Adama tampak tidak begitu peduli untuk mengislamkan non-Muslim. Yang dimaksud Adama dengan sufi berhubungan dengan misi khusus yang ia katakan bersama teman-temannya bahwa Tuhan telah berkomunikasi dengannya. Ketika saya bertanya kepada Adama dan beberapa rekannya tentang apa makna menjadi sufi bagi mereka, mereka menjawab bahwa hal itu terkait dengan derajat dan misinya. Sebagian menegaskan bahwa Adama jauh lebih tinggi derajatnya dibanding seorang wali

Muslim. Dalam berbagai kesempatan saya mendengar beberapa pengikutnya malah menyebutnya sebagai seorang nabi, dengan menggunakan kata Arab *nabi*. Ketika beberapa pengikut Adama membicarakan Adama, wacana mereka menyuarakan unsur-unsur nasionalisme kaum kulit hitam dan mengingatkan pada Rastafarianisme dan Muslim Baye Fall. Salah seorang pengikut dan teman terdekat Adama memberitahu saya bahwa orang-orang Arab memiliki nabi mereka (kemungkinan Muhammad), begitu juga orang kulit putih (mungkin Isa Almasih). Bagi para pengikutnya ini, Adama adalah nabi kaum kulit hitam. Saya tidak dapat menegaskan seberapa luas pandangan tersebut dipegang dan dipahami, namun banyak Muslim Mali menganggapnya benar-benar heterodoks, mengingat mayoritas Muslim menegaskan bahwa Nabi Muhammad adalah nabi terakhir.

Apa yang disebut inti misi Adama berkisar pada beberapa unsur dasar, yang ia kemukakan dalam beberapa pernyataan publiknya dan secara lebih khusus kepada para pengikutnya. *Pertama*, ia menekankan kode etika dan tingkah laku, melarang pencurian, ketidakjujuran, dan hubungan seksual yang diharamkan. Dalam hal ini, wacana Adama sama dengan wacana gerakan keagamaan baru sebelumnya di kalangan non-Muslim di tempat lain di Afrika (lihat Jules-Rosette 1979 dan Hackett 1986). Itu juga menyerupai wacana moralisasi dari sebagian dai Muslim Mali yang sering berbicara tentang kemerosotan moral dan kondisi umum serbaboleh di era sekarang (lihat Soares 2006). *Kedua*, Adama mendesak masyarakat untuk bersatu. Kalau Bilal menyerukan persatuan seluruh kaum Muslim dan anggota berbagai tarekat, Adama menyerukan persatuan semua manusia—Muslim, Kristen, dan non-Muslim lainnya. Di sini ia terlihat mendukung sintesis keagamaan yang agak inovatif. Sepengetahuan saya, dalam seruannya akan persatuan, Adama bergerak jauh lebih maju dibanding Muslim lain yang terlibat dalam gerakan keagamaan di tempat lain di Afrika.

Adama memakai rambut gimbal sama dengan beberapa sufi baru lain seperti Bilal, meskipun rambut gimbal Adama sangat panjang dan kusut, dan tampak dibiarkan gondrong bertahun-tahun. Banyak orang Mali melihat bahwa hal ini menempatkan Adama dalam generasi yang sama dengan beberapa orang sezamannya seperti Bilal, yang mengadopsi beberapa jeratan budaya anak muda perkotaan. Seperti kebanyakan anggota tarekat di Mali, Adama juga mengenakan kalung tasbih yang mengelilingi lehernya. Tidak seperti kebanyakan sufi, Adama menggantungkan salib perak pada tasbihnya, meskipun salib itu bertuliskan nama Nabi Muhammad dalam bahasa Arab. Di hadapan publik, adik Adama sering mengenakan topi putih besar, topi liturgis yang biasa dipakai oleh para pendeta Katolik tingkat tinggi. Peci itu memiliki tulisan dalam bahasa Arab tentang Tuhan, Nabi Muhammad dan syahadat. Beberapa pengikut Adama membawa salib kecil berwarna merah, kuning, dan hijau, warna-warna bendera Mali dan juga diasosiasikan dengan Rastafarianisme dan pan-Afrikanisme. Salib berwarna-warni ini juga bertuliskan syahadat di atasnya.

Adama tidak hanya mencoba mensintesakan Islam dan Kristen, seperti ditunjukkan dengan penggunaan salib Kristen dan peci Katolik. Sebenarnya, tidak seperti banyak Muslim Mali yang khawatir terhadap bahaya paganisme, animisme, dan politeisme, Adama secara aktif menggabungkan berbagai simbol dan unsur yang dianggap non-Islami ke dalam objek ritualnya sendiri dan persona publik. Ia biasanya mengenakan apa yang dikenal orang Mali sebagai pakaian Muslim, tetapi sering juga membawa tongkat kayu panjang dengan ikonografi 'pagan' Dogon yang nyata. Yang sangat mencolok, *kanaga*, topeng Dogon sangat terkenal, sebuah simbol yang digunakan pemerintah Mali untuk mempromosikan budaya dan warisan negeri itu, tampak dalam bentuk miniatur dari perak di ujung tongkatnya. Simbol 'pagan' Dogon ini diletakkan di atas salib Kristen dan tulisan Arab. Adama membawa tongkat semacam itu ke mana saja ia pergi atau melanjutkan kunjungan ke kota. Ia telah memberi tahu saya bahwa

ikonografi Dogon seperti itu sangat penting baginya dan bagi identitasnya sebagai pribadi. Namun, tidak jelas betapa penting ikonografi itu bagi para pengikutnya yang beragam, yang berasal dari seluruh lapisan masyarakat, kelompok etnis dan linguistik di negara tersebut.

Di samping menggunakan tanda-tanda 'pagan' seperti itu, Adama secara terbuka menawarkan kepada non-Muslim dan ahli ritual non-Islam secara khusus, termasuk dukun, peramal, dan tukang sihir 'tradisional' yang menjanjikan kepada pelanggannya kesehatan, keturunan, kekayaan, dan kesuksesan. Adama diasosiasikan secara umum dengan salah seorang ahli ritual non-Muslim yang bermarkas di Bamako, Daouda Yattara, yang lebih dikenal dengan *(a.k.a.)* Satan, yang telah menarik banyak perhatian media selama beberapa tahun yang lalu.[15] Ternyata, Adama dan Daouda adalah teman, dan sering mengisi waktu bersama di Bamako. Dalam satu kesempatan, saya melihat mereka di rumah Daouda dan keduanya berpose membuat foto dengan objek ritual non-Islami,[16] sesuatu yang oleh banyak pemimpin Muslim di Mali jelas dianjurkan atau diharuskan untuk ditinggalkan.

Pada siang hari setiap Jumat, ratusan orang, kebanyakan perempuan, mengunjungi rumah Adama untuk shalat dengannya di masjid yang ia bangun dekat tempat tinggal makhluk halus. Banyak orang yang datang mendengar keajaiban-keajaiban Adama. Mereka berharap memperoleh berkah Adama, dan mereka sering memberinya hadiah uang. Beberapa orang yang hadir merekam lagu pujian kepada Nabi Muhammad yang dinyanyikan oleh pengikut Adama dan membuat rekaman itu dapat mengudara melalui program radio lokal. Sebelum dan sesudah shalat Jumat, para penjaja beramai-ramai menjual foto-foto Adama, termasuk fotonya dengan tamu-tamu terkenal, semisal Daouda Yattara, atau pin yang dilengkapi nama dan foto Adama, kadang-kadang berdampingan dengan foto Sekou Salah Siby.

Pada hari-hari lain dalam sepekan, ada arus besar pengunjung yang datang sebagai individu atau kelompok. Saya menemukan di

antaranya pelajar, guru sekolah, pegawai dari berbagai kementerian pemerintah, orang yang bekerja di bantuan pembangunan, pedagang, dan para pemuda pengangguran. Suatu ketika saya melihat sebuah tim sepakbola amatir yang datang sebagai kelompok untuk menerima pemberkatan dari Adama sebelum bertanding. Kadang-kadang ada juga pengunjung kelas atas ke rumah Adama. Pada suatu Jumat, mantan Presiden Mali Moussa Traore (1968-1991), yang telah dibebaskan dari penjara pada 2002, datang bertemu Adama dan keduanya berfoto bersama. Suatu sore di rumah Adama, saya bertemu seorang bintang pop terkenal Mali, yang datang meminta berkah menjelang tur terakhirnya ke Eropa.

Pada tahun-tahun sejak Presiden Traore kehilangan kekuasaan, pemerintah berikutnya di Mali memiliki orientasi yang relatif lebih sekuler. Beberapa orang non-Muslim Mali (yang bukan Kristen) melihat bahwa ini memberikan mereka ruang untuk terlibat aktif dalam praktik keagamaan mereka secara lebih bebas dan terbuka ketimbang sebelumnya. Sebenarnya, para ahli agama non-Muslim, seperti Daouda Yattara, memiliki profil yang semakin meningkat di ranah publik dan terlibat dalam bentuk pemasaran keagamaannya sendiri, dengan menggunakan media cetak dan audio visual sebanyak mungkin. Beberapa ahli agama non-Islam ini menyambut baik kebijakan pemerintah baru Mali untuk mempromosikan warisan kultural dan tradisi Mali, yang mencakup tradisi tertentu yang dikecam oleh kebanyakan Muslim sebagai tidak Islami. Pada awal 2001, pemerintah menyeponsori pertemuan besar para pemburu non-Muslim tradisional dan bahkan mendirikan patung sebagai penghormatan atas dewa-dewa pagan kaum pemburu di Bamako tengah. Banyak Muslim Mali dan Muslim reformis khususnya sangat kritis terhadap kecenderungan publik baru pemerintah dengan hal-hal non-Islami. Akan tetapi, kecenderungan dengan hal-hal non-Islami itu terlihat membantu apa yang diserukan Adama yang kurang terpikirkan di beberapa tahun belakangan ini.

Bentuk tertentu sintesis keagamaan sudah dikenal di kawasan ini sebelum masa kolonial (lihat Soares 1999) dan selama masa kolonial, khususnya di daerah pedesaan (lihat Cardaire 1954; Royer 1999; Mann 2003). Akan tetapi sintesis yang berbasis di perkotaan yang tampaknya didukung Adama merupakan sebuah fenomena baru. Memang, banyak orang Mali mengklaim bahwa mereka tidak pernah melihat seseorang yang mencoba mensintesiskan berbagai tradisi agama dengan tingkat keberhasilan tertentu di perkotaan Mali. Seperti dikemukakan banyak orang, sebelum masa liberalisasi para pemimpin Muslim Mali dapat mencegah bisnis keagamaan seperti Adama yang praktiknya dianggap tidak dapat diterima.

Selama beberapa tahun terakhir, Adama dan aktivitasnya telah menimbulkan banyak perhatian dan pembicaraan publik. Tidak mengherankan jika Adama dan para pengikutnya dengan salib, topi Katolik dan simbol-simbol pagan telah mengundang kritik di Mali. Saya telah mendengar baik Muslim maupun Kristen Mali mengatakan bahwa mereka bingung atau tidak nyaman oleh penggunaan yang provokatif atas simbol-simbol dari berbagai agama dan upayanya untuk mencampuradukkan Islam dengan Kristen. Beberapa orang ini mengklaim bahwa mereka terganggu dan tersinggung ketika melihat kemungkinan tambahan 'tradisi' Afrika dan ikatan erat Adama dengan Satan. Banyak yang mengatakan bahwa Adama dan orang-orang di sekelilingnya salah dalam menggabungkan Islam dengan Kristen, 'animisme' dan pembicaraan tentang ramalan. Sementara beberapa Muslim memberitahu saya, adalah tugas teman-teman Adama sesama Muslimlah untuk menunjukkan kesalahan jalannya, yang lain mengatakan bahwa ini hanya akan berakhir buruk. Tidak ada laporan tentang kekerasan terhadap Adama dan pengikutnya, tetapi konflik antara Muslim dan non-Muslim seputar persoalan-persoalan seperti itu memiliki sejarah yang panjang di kawasan Afrika Barat ini.

Kesimpulan

Dalam bab ini saya sudah mengemukakan bahwa era liberalisasi ekonomi dan politik saat ini telah mendorong terbukanya pasar keagamaan di Mali dan mempermudah peralihan dalam ekonomi keagamaan di negara itu. Lingkungan yang baru diliberalisasi tersebut memungkinkan aktivitas bisnis keagamaan jenis baru dan jenis baru sufi khususnya. Sufi baru yang telah saya diskusikan di sini membantu mengilustrasikan beberapa cara yang berubah untuk menjadi Muslim di Mali. Ketika melakukan klaim terhadap otoritas agama, dua sufi baru tersebut terlihat berperan sebagai individu dan bukan sebagai bagian dari tarekat mapan yang penting di Mali. Perempuan dan pemuda Muslim Mali sangat signifikan dalam perkembangan ini, kadang-kadang sebagai aktor dan konstituen kunci dalam membentuk karier sufi baru ini. Lebih jauh, media cetak dan audiovisual sangat penting dalam membantu menyebarkan reputasi, pesan, dan ketenaran sufi baru ini.

Sufi muda ini tidak membuat pernyataan politik, juga tidak mencampuri urusan politik. Namun, aktivitas keduanya diawasi semakin ketat, dikarenakan cara mereka yang menyimpang dari para pendahulunya. Bila Muslim Mali tertentu menyatakan bahwa Bilal hanyalah individu lain yang terlibat dalam bayaran untuk pasar layanan keagamaan, banyak pengikut, klien, dan publik yang membaca buku-bukunya mengatakan ia tidak bisa dihilangkan begitu saja. Adama, yang terang-terangan bertindak menyimpang dari gagasan tentang agama yang umum diterima kebanyakan Muslim dan bahkan Kristen, telah menarik lebih banyak pengikut dibanding Bilal. Jenis tantangan apa yang akan dihadapi Adama dari para pengkritiknya merupakan suatu pertanyaan terbuka, tetapi tantangan ini tampaknya tak terelakkan dalam konteks ekonomi keagamaan yang lebih liberal di Mali.

CATATAN

[1]Saya berterima kasih kepada Rosalind Hackett, Julia Howell, Rudiger Seesemann, dan Martin van Bruinessen atas komentar mereka terhadap draf awal tulisan. Saya juga berutang budi kepada teman dan informan Mali saya yang telah membantu memberikan bahan dan analisis.

[2]Lihat, misalnya, Brenner (1993) tentang Mali; Coulon (1988) tentang Senegal; Loimeier (1997) tentang Nigeria; Hiskett (1984) tentang Afrika Barat; dan Triaud dan Robinson (2000) tentang Tijaniyah; cf. Lunay (1992) tentang Pantai Gading.

[3]Lihat, misalnya, Babou (2002); Diouf (2000); Perry (1997); dan Riccio (2004).

[4]Setiap pemimpin utama tarekat sufi memiliki wakil dan deputi yang tinggal di Bamako. Beberapa anak dan cucu dari pemimpin tarekat sufi utama juga tinggal di ibukota Mali ini.

[5]Untuk pembahasan lebih luas tentang Islam di Mali dewasa ini, lihat Soares (2005, 2006).

[6]Tentang Muhammad Taqiyyu Allah (lahir 1878), anak dari Muhammed Abd Allah (w. 1905), lihat Marty (1921: 301 dan seterusnya). Banyak sebutan tentang dirinya ditemukan dalam arsip kolonial dari 1920-an ketika penguasa kolonial mengidentifikasinya sebagai pemimpin penting Muslim. Meskipun informan memberi tahu saya Muhammad Taqiyyu Allah meninggal pada masa kolonial, namun saya tidak bisa menentukan tahun kematiannya.

[7]Lihat, misalnya, Pazo (2000).

[8]www.cheicksoufibilal.com

[9]Meskipun orang Iran sudah ada di Mali, namun Bilal tidak memiliki hubungan dengan Bilal Muslim Mission, sebuah organisasi Iran yang berupaya menarik orang Afrika ke dalam Syiah.

[10]Lihat daftar enam terbitannya dalam bibliografi.

[11]Cheikh Ahmad Tall membuat kata pengantar untuk buku terakhir Bilal (2005) di mana ia memuji Bilal sebagai seorang 'wali abad ke-21'. Lihat Bilal (t.th.6).

[12]Untuk daftar teks dari daerah ini, lihat Hunwick (2003).

[13]Studi Zahan (1960) tentang masyarakat ini menunjukkan bahwa mereka ada di kampung Adama dan sekitarnya ketika Zahan melakukan penelitiannya pada 1950-an menjelang kelahiran Adama.

[14]Mengenai karir Sekou Salah Siby pada masa kolonial, lihat Soares (2004a).

[15]Untuk pembahasan tentang Daouda Yattara di media cetak, lihat, misalnya, Sangho (2002); Traore (2002); dan Guindo (2003).

[16]Seperti ditunjukkan oleh penelitan terbaru mengenai Pantecostal di Afrika (misalnya Hackett 2003; Meyer 1998; dan van Dijk 1998), asosiasi dengan agama Afrika tradisional akan menjadi anatema bagi kebanyakan Pantecostal Afrika.

Wali, Politisi, dan Birokrat Sufi

Antara Tasawuf dan Politik Masa Orde Baru di Indonesia

Martin van Bruinessen

Jika kita menilik kembali Orde Baru, yang waktunya bersamaan dengan kekuasaan Soeharto dari 1966 hingga 1998, masa tersebut dapat dilihat sebagai periode di mana Islam ortodoks secara bertahap menggantikan keberagamaan sinkretistik. Para arsitek Orde Baru telah melakukan upaya-upaya terpadu untuk memperlemah urat politik Islam (dan mereka cukup berhasil dalam melakukan hal itu), tetapi pada saat yang sama ia mendukung penyebaran kesalehan Islam yang personal. Periode tersebut menjadi saksi perubahan besar dalam ranah sosiologis Islam Indonesia, di mana aspek yang paling mencolok di dalamnya adalah kemunculan kelas menengah perkotaan yang relatif kaya, dan sadar dengan keislamannya. Ketertarikan yang eklektik terhadap alam gaib dan cara memanfaatkannya untuk mendapatkan kekuatan supranatural, yang selama ini hanya menjadi bagian dari kebiasaan kalangan elit, secara perlahan memudar. Sufisme yang berorientasi syariah mengalami lonjakan popularitas yang luar biasa, pertama-tama di kalangan penduduk pedesaan di mana para syaikh sufi menjadi tokoh yang berpengaruh dan kuat secara politis, dan kemudian berimbas ke kalangan kelas perkotaan yang beragam. Struktur informal tarekat, yang awal mulanya lebih didasarkan pada kesetiaan antara guru dan murid, akhirnya ditambah dengan perkumpulan yang lebih formal, yang dipimpin

sebuah sistem kepengurusan yang dipilih oleh, dan bertanggung jawab kepada, muktamar nasional. Proses rasionalisasi dan birokratisasi sufisme yang bertahap ini bukan berarti bersih dari konflik antara wali yang kharismatik dan birokrat.

Modernisasi Orde Baru dan Perubahan Keagamaan

Penelitian sosiologis pada 1950-an menunjukkan adanya dua pola kepercayaan dan ritual yang berbeda di kalangan penduduk Jawa yang secara nominal Muslim. Dua pola ini kemudian dikenal luas sebagai *santri* dan *abangan*, dua istilah yang dipilih oleh tim penelitian Amerika untuk menggambarkan pola ini (Jay 1957; Geertz 1960). *Santri* adalah Muslim yang relatif lebih tegas menaati syariah, melaksanakan shalat secara teratur, puasa selama Ramadhan, dan berharap dapat mengumpulkan uang yang cukup untuk menunaikan ibadah haji minimal sekali seumur hidup; sementara *abangan* memeluk kepercayaan sinkretik dan menjalankan berbagai ritual lainnya, biasanya dalam bentuk *slametan*—persembahan kepada makhluk halus dan kenduri (jamuan bersama). Meskipun Geertz dengan tepat mengamati bahwa seseorang dapat berperan sebagai *santri* pada sejumlah kesempatan dan sebagai *abangan* pada kesempatan lain, para penulis terkemudian menggunakan dua istilah ini untuk menyebut dua kategori sosial yang berbeda, yakni biasanya konstituen partai politik Muslim, Masyumi dan NU (Nahdlatul Ulama, 'Kebangkitan Ulama') di satu sisi, dan Partai Komunis dan Nasionalis di sisi lain. Melalui indikator kasar ini, pada saat pemilihan umum pertama pada 1955, kurang dari separuh jumlah kaum Muslim Indonesia sebenarnya merupakan kelompok santri.

Banyak kepercayaan dan ritual *abangan* berhubungan dengan alam kehidupan kaum petani, rentannya siklus pertanian, dan roh-roh lokal atau leluhur. Ada juga varian perkotaan dan elit

dari kultur sinkretistik ini (yang disebut Geertz dengan istilah *priyayi*). Istilah *santri* dalam pengertiannya yang kaku mengacu pada murid-murid pesantren (*Islamic boarding school*) dan kebanyakan santri berlatar belakang pedesaan. Pendidikan keagamaan mereka umumnya meliputi studi atas kitab-kitab fikih berbahasa Arab dan penanaman sikap hormat terhadap para ulama terdahulu. Di samping kewajiban-kewajiban resmi, praktik keagamaan umum *santri* meliputi ziarah kubur dan pembacaan ayat suci untuk menolak bala atau memohon pertolongan supranatural.

Kalangan Muslim saleh perkotaan cenderung dipengaruhi oleh pemikiran modernis atau pembaharu, dan menolak banyak praktik tradisional kaum *santri* pedesaan dan *abangan*. Organisasi pembaharu terpenting, Muhammadiyah, yang didirikan pada 1912, selalu berkarakter perkotaan dan aktivitasnya terfokus pada pendidikan dan kesejahteraan sosial. Organisasi ini mendirikan banyak sekolah modern, cenderung mengikuti model sekolah misionaris ketimbang pesantren atau madrasah, dan terlibat aktif dalam program amal di samping dakwah (penyebaran pesan Islam). Banyak dari pengajaran dan dakwah yang dilakukan Muhammadiyah berkaitan dengan pemurnian akidah dan pemberantasan praktik sinkretik, termasuk praktik peribadatan *santri* tradisional. NU didirikan pada 1926 sebagai sebuah perkumpulan untuk mempertahankan praktik *santri* tradisional dan kepentingan ulama tradisional terhadap serangan kalangan pembaharu. Setelah Indonesia meraih kemerdekaan pada 1945, NU menjadi partai politik dan Muhammadiyah menjadi komponen utama partai politik Muslim penting lainnya, Masyumi. Perjuangan dan perlawanan politik di pusat sering kali semakin memperburuk pertentangan dan ketegangan keagamaan di tingkat lokal. Ada perdebatan panas antara kaum pembaru dan *santri* tradisional, dan antara *santri* dan *abangan*. Beberapa gerakan *abangan* mengadopsi sikap anti-Islam, dan perimbangan kekuatan pada 1950-an tidak banyak memberi alasan untuk memprediksi bahwa Islam *santri* akan menang sedemikian cepat.[1]

Pembersihan fisik Partai Komunis dan para pengikutnya di pedesaan pada 1965-66 dan depolitisasi masyarakat yang dipaksakan Orde Baru secara dramatis mengurangi intensitas perdebatan dan konflik keagamaan. Banyak *abangan* pedesaan, untuk menghindari diperlakukan sebagai komunis, menegaskan kesetiaan formalnya terhadap salah satu dari agama-agama yang diakui secara resmi (yakni, Islam, Kristen, Hindu atau Budha), meskipun mereka tidak secara langsung meninggalkan kepercayaan dan kecenderungan lamanya. Soeharto dan sejumlah kaki tangan terdekatnya tetap setia terhadap berbagai pandangan dunia *abangan* tertentu dan mereka juga sangat curiga terhadap Islam politik.[2]

Selama beberapa dekade pertama Orde Baru, Muslim *santri* nyata-nyata tetap tak terwakili dalam *golongan* elit militer, administrasi, politik, bisnis dan budaya. Akan tetapi, Islamisasi bertahap muncul dari bawah, terlepas dari kecurigaan rezim terhadap aspirasi politik kaum Muslim. Meningkatnya jumlah mahasiswa yang berlatar keluarga *santri* mengisi jabatan dalam berbagai institusi dan naik ke jabatan-jabatan yang sebelumnya dipegang golongan elit 'sekuler' generasi tua. Aktivitas dakwah yang intensif berhasil menyebarkan gagasan dan praktik Islam yang lebih ortodoks ke lingkungan yang sebelumnya *abangan*. Mobilitas geografis yang meningkat meminggirkan kultus lokal dan ritual berbasis-pedesaan dan memperkuat peralihan dari orientasi *abangan* ke orietasi *santri*. Kebijakan 'berbelok ke Islam' dalam kebijakan Soeharto sekitar 1990, ketika ia bersekutu dengan kelas menengah Muslim baru dan melakukan sejumlah langkah simbolik penting yang pro-Islam, mempertegas perubahan keagamaan dalam masyarakat secara umum yang telah memberdayakan banyak aktor berlatar belakang *santri* yang sebelumnya terpinggirkan. Tarekat memainkan peran penting dalam peralihan dari jenis orientasi keagamaan *abangan* ke orientasi *santri* ini. Beberapa bahasan berikut ini melacak perkembangan tarekat dan perannya dalam proses lanjutan dari Islamisasi masyarakat Indonesia ini.

Guru Sufi, Amalan Sufi, dan Tarekat

Tarekat sebagai perkumpulan riil para ahli ibadah merupakan fenomena yang relatif baru di Indonesia.[3] Dalam teks-teks paling awal yang ada, yang muncul sejak akhir abad ke-16, kita menemukan (sedikit) pengaruh sufisme metafisis dari Ibnu Arabi dan al-Jilli, di samping etika sufi Ghazali, tetapi tidak ada rujukan ke tarekat tertentu. Para pengarang besar sufi Indonesia tumbuh berkembang pada abad ke-17 dan ke-18. Mereka telah dibaiat ke dalam salah satu atau sejumlah tarekat (Arab *thariqah*) selama persinggahan panjang di Arabia dan mereka mengajarkan doktrin dan amalan tarekat ini kepada murid-murid pilihan, tetapi semua ini tegasnya belum terlihat diorganisasi menjadi tarekat. Gagasan sufi, terutama gagasan tentang dunia sebagai sebuah emanasi dari Tuhan dan paralelisme mikrokosmos (badan manusia) dan makrokosmos, dengan mudah diasimilasikan ke sistem klasifikasi yang ada sebelumnya dan pengendalian magis atas dunia. Amalan sufi—wirid, teknik pernapasan, metode meditasi dan kontemplasi—ditambahkan kepada sekumpulan teknik yang sudah melimpah untuk memperoleh kekuatan spiritual, keberanian dalam perang dan kekebalan. Dalam gerakan kebatinan *'abangan'* terkemudian, termasuk yang terang-terangan anti-Muslim, kita mungkin melihat jejak gagasan sufi. Secara khusus, Tarekat Syattariyah, yang selalu mudah beradaptasi dengan tradisi budaya lokal, memberikan pengaruh terhadap gerakan-gerakan mistik dan magis asli Indonesia. Namun, gagasan dan teknik yang diajarkan oleh tarekat lain pun telah diadopsi ke dalam berbagai rumusan sinkretistik.[4]

Dalam beberapa dekade terakhir abad ke-19 dan paruh pertama abad ke-20, di mana kita memiliki informasi yang relatif lengkap, terdapat guru-guru doktrin dan teknik spiritual di hampir seluruh Nusantara untuk memperoleh kekuatan dan pengetahuan supranatural, yang dikelilingi oleh sekelompok murid dan pengikut. Hanya sebagian kecil dari mereka—biasanya mereka yang relatif kaya, yang dapat memenuhi biaya pelaksanaan haji ke Makkah—

yang berafiliasi dengan salah satu dari tarekat besar internasional. Kebanyakan mereka telah menyusun ramuan teknik spiritual dan spekulasi metafisis eklektiknya sendiri dari berbagai sumber, termasuk visi dan inspirasi yang diperoleh melalui puasa dan bentuk penyesalan-diri, meditasi dan berkelana di hutan atau gua yang dihuni roh, di puncak gunung atau makam-makam suci. Sebagian mengklaim sebagai turunan raja atau ningrat atau memiliki gelar pendidikan Islam formal, kualitas-kualitas yang menopang kharisma mereka. Yang lainnya berlatar belakang petani dan melayani terutama kebutuhan para pengikutnya dari kalangan petani, sebagai pengobat, dukun dan peramal. Dalam konteks orientasi keagamaan, mereka meliputi seluruh rentang dari ajaran *santri* yang keras hingga ajaran yang tidak dipengaruhi Islam sama sekali. Mereka semua secara selektif memanfaatkan pasokan gagasan mistis dan teknik yang semakin diperkaya oleh pengaruh sufi, tetapi unsur-unsur India dan asli Indonesia tetap bertahan dengan kokoh. Unsur yang sering terulang dalam ajaran-ajaran itu adalah harapan mesianik akan datangnya pemimpin yang adil, Ratu Adil. Dalam banyak hal, guru hanyalah seorang individu dan ajarannya sirna bersamaan dengan surutnya pengaruh atau kematiannya. Guru-guru lainnya menurunkan ajaran-ajaran yang membuat mereka abadi; umumnya ajaran-ajaran ini adalah adaptasi lokal dari tarekat yang ada atau merupakan bentuk tarekat lokal yang baru.[5]

Afiliasi seorang guru dengan salah satu tarekat besar internasional umumnya sangat kondusif bagi orientasi geografis yang lebih luas: kebanyakan guru-guru ini telah banyak melancong dan berada pada pusat jaringan *khalifah* (wakil) atau *khalifah-nya khalifah* yang dapat menyebar ke wilayah yang luas. Jaringan ini juga memiliki stabilitas yang lebih besar sepanjang waktu ketimbang jaringan kebanyakan guru lokal, karena tingkat institusionalisasi atau kurang lebih ketentuan suksesi kepemimpinan yang telah disepakati. Besarnya jaringan dan (jika ada) kontak yang berkesinambungan dengan pusat pendidikan di luar negeri

juga membuat kemapanan doktrin dan praktik menjadi lebih kuat, sekaligus menghindari perubahan ke arah yang menyimpang (heterodoksi).

Periode ini juga menyaksikan perkembangan pesat sejumlah pesantren, satu bentuk madrasah khas Jawa.[6] Di samping doktrin dan ritual dasar Islam, dua jenis pelajaran juga diajarkan di sekolah-sekolah ini: *kitab*, yakni teks tertulis, kebanyakan fikih, dan *kanuragan*, keahlian magis yang digunakan dalam seni bela diri.[7] Pendidikan seorang guru atau kiai pesantren biasanya membawanya dari satu pesantren ke lainnya untuk belajar kitab tertentu atau pelajaran lain yang sudah dikenal. Idealnya, ia merampungkan pendidikannya dengan belajar beberapa tahun di Makkah sebelum mulai mengajar, dan dengan begitu akan memperoleh wawasan berpikir yang lebih luas ketimbang kebanyakan orang kampung yang hidup di sekeliling pesantren. Seperti guru sufi dari tarekat besar, *kiai* semacam itu memiliki jaringan relasi di berbagai penjuru negeri dan mencakup anggota dari pelbagai kelas sosial. (Sebenarnya, semua syaikh sufi dalam periode ini adalah juga *kiai* dan memimpin pesantren atau sejenisnya; tarekat hanya mengembangkan rentang jaringan sosial dan keluasan pengaruhnya). Tidak mengherankan jika kita menemukan banyak dari syaikh dan *kiai* ini berhubungan dengan, atau bahkan terlibat aktif dalam, gerakan nasionalis Indonesia yang awal dan kemudian sebagai anggota aktif perkumpulan sosial dan politik, di mana para pengikut tarekatnya dipandang sebagai sebuah aset.

Tarekat dan Perkumpulan Sipil Modern

Sebuah tarekat, dalam pengertian tertentu, adalah perkumpulan suka rela yang para angggotanya bergabung demi tujuan yang terkait dengan konsepsi tentang kemaslahatan umat. Sejauh mana tingkat para pengikut seorang syaikh benar-benar mempersepsi diri mereka sebagai sebuah komunitas dan berperan, hal itu sangat bervariasi, seperti tingkat pengakuan mereka terhadap sasaran umum di balik pelaksanaan ritual. Di antara mereka yang

secara rutin mengikuti ritual berjamaah, afiliasi dengan tarekat melahirkan kepercayaan sosial dan bahkan sering pula setingkat solidaritas atau bantuan sesama yang saling menguntungkan. Karena alasan ini, beberapa pengamat melihat tarekat sebagai benih masyarakat sipil (*civil society*) dan benih ranah publik yang baru tumbuh. Karakter yang sangat kharismatik dan otoriter dalam kepemimpinan tarekat membuatnya berbeda dengan perkumpulan sipil modern yang memiliki kepemimpinan terpilih dan perwakilan, akan tetapi abad ke-20 menghasilkan berbagai bentuk penyesuaian antara dua jenis kelompok ini. Melalui berbagai cara, tarekat telah digabungkan ke dalam perkumpulan formal yang didirikan dan dijalankan sesuai dengan hukum Belanda (dan selanjutnya hukum Indonesia) tentang perkumpulan.

Organisasi nasionalis modern pertama di Indonesia yang memiliki massa pengikut besar, Sarekat Islam atau SI (didirikan pada 1912), merupakan sebuah fenomena mengagetkan yang muncul untuk segera mematahkan pola sosial yang telah mapan. Antusiasme yang dibangunnya dan derap langkah pertumbuhannya benar-benar menakjubkan. Ia berhasil menyatukan pribumi Indonesia dari seluruh latar belakang pekerjaan: dari anggota aristokrasi tradisional hingga petani, dari lulusan sekolah Belanda dan pesantren hingga buta huruf, *abangan* maupun *santri*, kelompok etnis Jawa maupun lainnya. Didirikan oleh para intelektual perkotaan berpendidikan Barat dan kalangan pedagang sebagai gerakan emansipasi penduduk pribumi, SI berhasil—di luar dugaan para pemimpinnya sendiri— menarik banyak pengikut yang menganggapnya sebagai jawaban atas harapan milenarian dalam gerakan baru tersebut. Pemimpin SI, Tjokroaminoto, dielu-elukan—yang membuatnya malu sendiri—sebagai pemimpin yang adil, Ratu Adil; massa besar berduyun-duyun menghadiri pertemuan tempat ia berbicara untuk memperoleh berkah yang memancar dari kehadirannya. Para pemimpin SI yang lain juga disambut hangat sebagai bentara abad baru, dan di seluruh negeri terdapat desas-desus tentang perubahan revolusioner yang akan segera terjadi.[8]

Para pemimpin SI menganggap antusiasme massa sebagai tidak rasional dan melakukan upaya untuk mengisinya dengan menerapkan disiplin yang tegas dan perangkat organisasi formal modern. Pengurus pusat mendirikan cabang-cabang regional di seluruh negeri; kongres tahunan diselenggarakan di mana para wakil resmi cabang-cabang ini membahas masalah kepedulian umum dan mengambil kebijakan. Dalam beberapa tahun, SI memiliki cabang di hampir setiap kota, masing-masing dengan pengurus lokalnya dan terdaftar secara hukum oleh administrasi kolonial. Perkembangannya spektakuler dan sangat spontan. Kategori terbesar dari anggotanya adalah pedagang dan pegawai bawahan, tetapi hampir 10 persen anggota pengurus cabang adalah guru agama dan pejabat masalah keagamaan.[9] Di sejumlah cabang, syaikh sufi mendominasi pengurus lokal dan para pengikut tarekat dan keanggotaan SI tampak saling tumpang tindih. Ada konflik yang berulang-ulang terjadi antara pengurus pusat SI dan cabang-cabang lokal ini: benturan antara jenis kepemimpinan dan kewenangan yang berbeda. Di tempat lain, ada kompetisi yang sengit antara Sarekat Islam dan tarekat yang mewakili keluarga elit pesaing, masing-masing dengan jaringan patronasenya. Setidak-tidaknya dalam satu wilayah, ketegangan antara Muslim yang relatif 'ortodoks' dan pendukung kultus sinkretistik lokal menyebabkan kelompok yang terakhir ini merespons Sarekat Islam dengan membentuk perkumpulan tandingan yang mereka sebut Sarekat Abang.[10] Ini merupakan salah satu contoh pertama di mana kalangan sinkretistik bersatu dan menyusun pembelaan umum terhadap ancaman Islam ortodoks yang mereka lihat. Masih banyak lagi contoh yang akan dijelaskan pada halaman-halaman berikut.

Sinkretisme Terlembaga: Gerakan Kebatinan dan Tarekat Lokal

Abad ke-20 menyaksikan munculnya berbagai gerakan mistik yang sinkrestistik. Pada masa sebelumnya, pengikut seorang guru spiritual terpecah setelah kematiannya. Guru lain mungkin muncul menyebarkan (sebagian) ajarannya, mengombinasikan ulang dengan ajaran lain, sementara beberapa murid guru lama mungkin beralih kepada salah seorang penerus ini. Hanya dalam tarekat terdapat kesinambungan dalam organisasi. Namun, pada awal abad ke-20, gerakan yang terorganisasi muncul dari kalangan beberapa mistikus sinkretistik yang lebih berpengaruh, dan ini menjadikan guru aslinya sebagai perkumpulan yang bertahan dengan doktrin dan ritual yang hampir difotmalkan. Kebanyakan gerakan—yang dikenal dengan gerakan kebatinan—ini secara langsung atau tidak langsung dipengaruhi oleh doktrin dan metode sufi, dan umumnya menampilkan diri sebagai alternatif spiritual bagi versi Islam esoterik yang berorientasi pada syariah secara berlebihan; gerakan yang dikaji oleh Howell (1976) merupakan contoh yang sangat gamblang. Pengaruh penting lainnya terhadap setidak-tidaknya beberapa gerakan kebatinan ini berasal dari Gerakan Freemasonry dan Teosofi, perkumpulan Eropa pertama yang mengakui pribumi Indonesia (dan keturunan China) yang sangat berpendidikan sebagai anggota yang sederajat.

Beberapa gerakan kebatinan memiliki pengikut dari kalangan aristokrat, mendukung doktrin metafisik dan metode meditasi yang pelik; sementara gerakan lainnya banyak menjadikan kalangan pedesaan sebagai pengikut dan mengajarkan berbagai sistem klasifikasi kosmologis dan metode berkomunikasi dengan, atau mengendalikan, alam roh. Meditasi tidak terlalu dimaksudkan sebagai jalan menuju pencerahan, tetapi lebih sebagai sebuah cara untuk memperoleh kekuatan spiritual (*kesaktèn*), yang pencariannya menjadi sangat penting baik bagi gerakan aristokrat maupun petani.

Freemasonry dan Teosofi mungkin menjadi model organisasi bagi beberapa gerakan 'aristokratik,' dan tarekat sebagai model bagi gerakan lainnya. Namun, pengalaman politik nasionalis pada masa kolonial dan perjuangan partai politik pasca-kemerdekaan juga memiliki dampak terhadap struktur gerakan. Sebagian mengadopsi struktur formal yang sangat mirip dengan perkumpulan formal, dengan kelompok tenaga administratif yang membantu dan mengatur guru-guru spiritual. Kebatinan tidaklah mesti mistisisme duniawi lain; kekuatan spiritual yang dicarinya juga dapat digunakan untuk kepentingan duniawi, dan beberapa gerakan kebatinan terlibat dalam kegiatan politik radikal. Salah satu gerakan yang lebih terhormat masa Orde Baru, Sumarah, membekali para pejuang muda dalam perjuangan kemerdekaan dengan kehebatan dan kekebalan magis (Stange 1980). Pada tahun-tahun polarisasi politik, antara 1950-an dan 1960-an, banyak gerakan kebatinan secara langsung menentang partai Muslim dan beraliansi dengan aliran kiri. Salah satu gerakan kebatinan yang terang-terangan anti-Islam pada periode ini, Permai, dipimpin oleh ketua buruh aliran kiri yang menyusun gerakannya mirip sekali dengan partai politik.[1] Selama Orde Baru, beberapa gerakan kebatinan, khususnya yang bukan elit, memunculkan kecurigaan bagi rezim Soeharto karena ikatan sebelumnya dengan politik *abangan* dan sayap kiri.

Di samping gerakan kebatinan, ada juga berbagai gerakan mistik baru yang menyatakan diri sebagai Muslim dan sufi, tetapi dipandang menyimpang (heterodoks) oleh tarekat yang telah mapan dan terlebih oleh para pembaharu Muslim. Tarekat lokal semacam itu mengangkangi batasan antara *santri* dan *abangan*, menarik pengikut dari keduanya. Dua yang paling terkenal dari tarekat lokal ini, Wahidiyah dan Siddiqiyah, didirikan oleh kiai Jawa Timur dengan pesantren sebagai pusatnya di mana beberapa pengetahuan akademis juga diajarkan (Abdurrahman 1978; Effendi 1990b). Kedua kiai itu memiliki reputasi sebagai penyembuh atau tabib yang berhasil, yang mungkin menjadi faktor kunci dalam meningkatkan pengikutnya. Amalan kedua tarekat

ini tidak berbeda dengan amalan tarekat sufi 'ortodoks' yang mapan. (Dalam kasus Wahidiyah, misalnya, amalan pokoknya meliputi pembacaan secara berjamaah wirid panjang yang disusun oleh—atau, seperti diyakini para pengikutnya, diwahyukan kepada—pendirinya, yang di tengah-tengah pelaksanaannya semua peserta berteriak histeris sambil menangis.) Tidak adanya genealogi spiritual yang otentik dan kelonggaran para pendiri terhadap kurangnya ketaatan para pengikutnya pada syariah mendorong gerakan ini menuai stigma heterodoks (menyimpang). Kedua tarekat itu diduga memiliki banyak pengikut abangan, dan pada saat peristiwa pembunuhan massal terhadap orang-orang komunis, konon lebih banyak lagi *abangan* yang berduyun-duyun mendatangi guru-guru ini dan mengirim anak-anak mereka ke pesantren ini. Meskipun tarekat ini terlihat telah memainkan peran dalam proses Islamisasi bertahap namun berkelanjutan terhadap kaum pedesaan, mereka sering diperlakukan penuh curiga oleh Muslim ortodoks karena dugaan telah menyembunyikan para mantan 'komunis.'[12]

Tarekat Menjadi Partai Politik: Perti dan PPTI

Para guru sufi kemudian terlibat aktif dalam dua perkumpulan penting Muslim tradisionalis yang muncul pada kwartal kedua abad ke-20, Nahdlatul Ulama di Jawa Timur (1926) yang telah disebutkan dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) di Sumatera Barat (1930). (Keduanya menjadi partai politik setelah kemerdekaan Indonesia dan menyebar secara bertahap ke seluruh Indonesia, tetapi masing-masing tetap didominasi oleh kelompok etnis Jawa dan Minangkabau). Bagi kebanyakan ulama yang mendirikan NU, praktik amalan tasawuf merupakan bagian integral dari keagamaan mereka, tetapi tidak banyak di antara mereka yang terlihat benar-benar menjadi guru tarekat. Tarekat menjadi semakin menonjol di NU setelah kemerdekaan Indonesia, ketika politik pemilihan

memperkuat posisi ulama yang bisa memobilisasi banyak suara. Dalam kasus Perti, para Syaikh Naqsyabandiyah sangat menonjol sejak awal—yang memang tidak aneh, karena tarekat ini banyak diterima di Sumatra Barat. Perkumpulan ini terdiri dari dua faksi utama, yang pada dasarnya merupakan jaringan guru-guru Naqsyabandiyah. Penyebaran Perti ke wilayah lain di Sumatra berlangsung secara bergandengan dengan penyebaran Naqsyabandiyah, karena khalifah jaringan ini juga sekaligus menjadi aktivis Perti. Jaringan etnik dan keluarga menjadi basis kuat baik bagi tarekat maupun partai.[13]

Konflik antara guru-guru senior Naqsyabandiyah di Sumatra Barat dan seorang kolega yang ambisius, Haji Jalaluddin, melahirkan partai tandingan bagi Perti. Haji Jalaluddin adalah seorang guru sekolah berpendidikan Belanda, tidak memiliki pendidikan Islam formal, tetapi ia menulis sejumlah buku populer yang memberikan penjelasan didaktik yang jelas tentang teknik spiritual Naqsyabandiyah. Guru terkemuka Naqsyabandiyah di Perti menuduh Jalaluddin salah menjelaskan ajaran tertentu dan memperkenalkan pembaruan yang tak dapat diterima, dan memintanya agar menarik dan mengoreksi buku-buku ini. Jalaluddin menolak memenuhi dan, sebaliknya, mendirikan perkumpulannya sendiri, yang setelah kemerdekaan nasional disebutnya Partai Politik Tarekat Islam atau PPTI.[14] Haji Jalaluddin, sebagai politisi yang cerdik, organisator dan ahli propaganda yang berbakat, berhasil menarik banyak Syaikh Naqsyabandiyah Minangkabau ke dalam organisasinya. Ketika PPTI berjalan baik dalam pemilu 1955—bahkan di beberapa wilayah Sumatra memperoleh 10 persen suara—Haji Jalaluddin menjadi orang yang berpengaruh di Jakarta. Diduga dekat dengan Presiden Soekarno, ia merayu para syaikh berpengaruh dari berbagai tarekat di seluruh negeri untuk dicantumkan namanya ke PPTI dengan bergabung secara formal dalam Dewan Mursyidin. Dalam eksperimen Soekarno dengan sistem perwakilan bagi-bagi untuk menggantikan sistem partai (Reeve 1985), Jalaluddin berhasil memasukkan PPTI ke dalam struktur Golongan Karya (Golkar) sebagai satu-satunya

lembaga yang mewakili 'kelompok fungsional' dari para pengikut tarekat. Selama masa Orde Baru, ketika Golkar berperan sebagai partai pemerintah, PPTI tetap menjadi satu-satunya perkumpulan tarekat yang memperoleh pengakuan pemerintah dan beragam fasilitas yang menyertainya.

PPTI menjadi contoh problem yang inheren dalam upaya menggabungkan tarekat ke dalam organisasi formal dan ketidakselarasan antara kharisma dan ketentuan birokratis. Seperti NU dan sejumlah perkumpulan lainnya, PPTI memiliki kepemimpinan ganda: Dewan Mursyidin yang terdiri dari para syaikh senior tarekat dan secara formal merupakan otoritas tertinggi, tetapi dewan eksekutif sebenarnya yang menjalankan organisasi dan mengambil kebanyakan keputusan. Hingga 1975, Haji Jalaluddin menjadi ketua Dewan Mursyidin dan kepala eksekutif, dan jelaslah bahwa syaikh lain tidak banyak memiliki pengaruh yang efektif. Banyak anggota aktif organisasi ini yakin bahwa masalah organisasi dan otoritas spiritual harus dibedakan secara lebih tegas ketimbang sebelumnya, dan pada tahun itu kongres PPTI memilih kembali Jalaluddin yang sudah sepuh itu sebagai ketua Dewan Mursyidin, tetapi juga memilih salah seorang kaki tangannya, Sutan Amiruddin, sebagai ketua baru. Jalaluddin tidak menghadiri kongres karena kesehatannya yang telah menurun dan sangat marah terhadap apa yang dipandangnya sebagai pemberontakan. Ia memecat Amiruddin dan sekutunya dari organisasi dan menyuruh orang-orang yang loyal kepadanya agar menyelenggarakan kongres lain. Jalaluddin wafat sebelum kongres ini selesai, dan dua pengikutnya yang paling loyal dipilih untuk memimpin Dewan Mursyidin dan eksekutif.

Jadi, ada dua PPTI yang saling berkompetisi, yang masing-masing dipimpin oleh Amiruddin dan Djumingan Afiat. Keduanya tidak berhasil mempertahankan dukungan syaikh senior yang telah dicantumkan namanya dalam Dewan Mursyidin pada masa Jalaluddin, tetapi PPTI Djumingan memiliki cukup keuntungan dari pengakuan resmi oleh Golkar, yang menarik bagi guru-guru

lokal dalam mencari dukungan dan perlindungan pemerintah. Tingkat keanggotaannya diperkuat oleh para pegawai negeri sipil. Namun, karena tidak adanya syaikh kharismatik, organisasi ini secara bertahap beralih menjadi organisasi kaum birokrat sufi, sebuah perkumpulan formal yang tidak memiliki tujuan kecuali kelangsungan eksistensinya.[15]

Nahdlatul Ulama, Tarekat 'Ortodoks', dan Golkar

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, sejak awal para guru sufi telah menjadi anggota perkumpulan tradisionalis terbesar di Indonesia, Nahdlatul Ulama, tetapi mereka bukanlah termasuk pemimpin terkemukanya. Bahkan, otoritas keagamaan tertinggi dalam organisasi ini, Hasyim Asy'ari, telah melarang aktivitas tarekat dari pesantrennya, di Tebuireng dekat Jombang, yang secara khusus mengonsentrasikan pada studi-studi teks. (Kemudian, pada 1970-an dan 1980-an, kita melihat sejumlah guru di Tebuireng terlibat dalam tarekat, tetapi mereka mengamalkan ajaran tarekat di tempat lain). Empat pesantren besar di daerah Jombang, tempat kebanyakan kiai terkenal belajar, telah lama menjadi pusat yang sangat prestisius bagi NU. Hanya satu, di Rejoso, yang menjadi 'pesantren tarekat,' di mana kiai terkemukanya juga sebagai guru tarekat Qadiriyah wa-Naqsyabandiyah. Perlu dicatat bahwa setelah wafatnya Hasyim Asy'ari, kepemimpinan tertinggi NU beralih secara berurutan ke kiai dari dua pesantren lain di Jombang, tetapi tak satu pun kiai Rejoso diperhitungkan untuk jabatan ini. *Kiai tarekat* memperoleh prestise lebih rendah di lingkaran NU ketimbang para *kiai kitab*, tetapi mereka biasanya memiliki pengikut yang jauh lebih besar di kalangan pedesaan dan pada masa pasca-kemerdekaan mereka sering dilindungi oleh para pejabat militer dan sipil.

Menurut tradisi lisan, banyak pesantren yang lebih tua bermula dari *pesantren tarekat*, tetapi kemudian kiai pembaru

mengubahnya menjadi pusat studi fikih dan kitab lainnya. Istilah 'pesantren tarekat' tidak mesti menunjukkan adanya salah satu tarekat besar, tetapi secara lebih umum menunjukkan bahwa sang kiai memiliki keahlian dalam *kanuragan* dan bentuk-bentuk magis lainnya. Di beberapa pesantren, praktik *kanuragan* hilang sepenuhnya; sementara di tempat lain hal itu tetap dipertahankan berbarengan dengan mengaji kitab, sebagai benteng yang sangat menonjol di saat-saat krisis seperti perjuangan kemerdekaan, pembunuhan massal 1965-66 dan, yang paling mutakhir, bulan-bulan terakhir kepresidenan Abdurrahman Wahid pada 2001.[16] Tarekat kadang-kadang menimbulkan kontroversi dan perdebatan di NU ketika ortodoksi ajaran tarekat tertentu dipersoalkan, seperti yang terjadi pada kasus Tijaniyah pada akhir 1920-an dan awal 1930-an (van Bruinessen 1999: 720-3), tetapi organisasi ini berupaya meredam konflik semacam itu dan mempertahankan toleransi terhadap banyak kepercayaan dan praktik sufi. Namun demikian, beberapa tarekat lokal yang muncul pada paruh kedua abad ke-20, seperti Wahidiyah dan Siddiqiyah dan beberapa cabang Sattariyah di Jawa, tidak diterima di NU karena amalan mereka diciptakan oleh pendirinya dan karenanya tidak dapat menunjukkan genealoginya sampai kepada Nabi.

Sejak 1970-an, atau mungkin sedikit lebih awal, tarekat memperoleh penerimaan yang lebih menonjol di NU. Sejumlah guru sufi, yang telah bertemu sejak akhir 1950-an untuk membicarakan kemaslahatan bersama, mendirikan sebuah perkumpulan tarekat 'ortodoks' yang dinamakan Jam'iyyah Ahlit Thariqah Mu'tabarah. Penggunaan istilah *mu'tabar* atau 'diakui,' menunjukkan keinginan mereka untuk membedakan sufisme 'ortodoks' dengan mistisisme gerakan kebatinan dan tarekat lokal, yang telah menjadi sasaran kritik yang semakin gencar dari lingkaran Muslim pembaharu dan tradisionalis konservatif.[17] Gerakan kebatinan terus berupaya mencari pengakuan yang sejajar dengan agama dan diduga memiliki dukungan politis kuat pada masa Soekarno dan tahun-tahun awal Soeharto (lihat tulisan Howell dalam buku ini), dan beberapa gerakan kebatinan (terutama

yang sangat abangan) dan tarekat lokal memperoleh stigma buruk karena dugaan ikatannya dengan komunisme.[18] Para pendiri Jam'iyyah tampaknya ingin dianggap sebagai mu'tabar di mata Muslim yang berorientasi pada syariah, dan juga sekaligus di mata pejabat berwenang pemerintah.[19]

Daya dorong di balik pendirian Jam'iyyah adalah Kiai Musta'in Romly, yang pada 1960 menggantikan ayahnya sebagai kiai Rejoso dan Syaikh Qadiriyah wa-Naqsyabandiyah. Ia mewarisi jaringan luas cabang-cabang lokal tarekat, yang meliputi sebagian besar wilayah Jawa Timur.[20] Ia membangun relasi yang sangat baik dengan pemerintah lokal (dan komunitas bisnis China), yang membantunya menarik lebih banyak lagi pengikut; pada 1970-an jumlah muridnya di pelbagai cabang tarekat di seluruh Jawa Timur konon mencapai 150.000 orang. Ini menjadikannya orang yang diperhitungkan, bahkan oleh pemerintah pusat. Pada 1975, Kiai Musta'in menyelenggarakan muktamar pertama Jam'iyyah, dengan mengumpulkan guru-guru tarekat dari seluruh Jawa.[21] Muktamar ini dibuka oleh Presiden Soeharto dan banyak pejabat tinggi lain hadir, sebuah indikasi arti penting yang kemudian melekat pada tarekat. Dalam sambutan pembukaannya sendiri, Kiai Musta'in menekankan peran yang harus dimainkan sufisme dalam upaya pembangunan Orde Baru, karena perkembangan materiil harus diimbangi dengan perkembangan spiritual. Ia mengemukakan kesalahpahaman yang beredar luas bahwa tarekat hanyalah ciri masyarakat tradisional atau pedesaan, dengan mengatakan bahwa sebenarnya tarekat memiliki banyak nilai universal dan membantu dalam pembangunan pribadi dengan memperkuat moralitas dan kepercayaan kita kepada Tuhan. Seperti dikemukakannya, ajaran tarekat harus diarahkan tidak hanya pada kelas sosial tertentu, tetapi kepada semua, khususnya kepada kelompok-kelompok yang secara langsung banyak terlibat dalam usaha pembangunan, yang membutuhkan landasan moral yang kuat.

Dengan demikian, di satu sisi, Kiai Musta'in telah menjadikan Jam'iyyah sebagai kendaraan yang digunakan pemerintah untuk

mencapai massa pedesaan dan melibatkan mereka dalam pembangunan (slogan yang meringkas kebijakan Orde Baru) dan, di sisi lain, melalui kendaraan itu pula guru-guru sufi dapat berpartisipasi dalam proyek modernisasi dan merekrut kalangan birokrat, teknisi dan kelompok profesional sebagai murid. Dan, untuk alasan personal maupun pragmatis, jumlah pejabat semakin banyak mencari-cari Kiai Musta'in dan syaikh sufi lain sebagai penasihat spiritual. Hubungan patronase yang saling menguntungkan pun berkembang.

Namun, dalam mengakomodasi pemerintah ini, tampaknya Kiai Musta'in melangkah lebih jauh ketimbang yang bisa diterima koleganya di NU. Pada 1971, NU bersaing dalam pemilihan umum pertama era Orde Baru sebagai satu-satunya oposisi penting terhadap partai pemerintah, Golkar, dan berada di pihak yang harus menerima upaya dan tekanan yang kejam agar para anggota NU memilih Golkar. Pada 1974, ia dipaksa bergabung bersama partai Muslim lainnya ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP), satu di antara dua partai non-pemerintah yang tersisa (lainnya, PDI, adalah gabungan partai-partai nasionalis dan Kristen). Akan tetapi, menjelang pelaksanaan pemilihan umum pada 1977, ketika kiai terkemuka NU menetapkan fatwa yang mengatakan bahwa memilih PPP sebagai kewajiban keagamaan, Kiai Musta'in aktif berkampanye atas nama Golkar. Alasan ketidakloyalannya terhadap NU yang terang-terangan ini sangat jelas: sudah menjadi rahasia umum bahwa ia menerima patronase mewah dari pemerintah sejak akhir 1960-an, termasuk hadiah tanah yang luas tempat di mana ia mendirikan sebuah universitas swasta. Pesantren dan universitasnya menjadi makmur sebagai etalase pembangunan, sementara kebanyakan pesantren lain justru terus-menerus menderita kekurangan finansial dan menghadapi rintangan birokratik. Lebih dari itu, ia mungkin percaya sepenuhnya bahwa pembangunan memang bermanfaat dan ia dapat memengaruhi arah yang hendak ditempuh pembangunan tersebut.[22]

Kiai NU memutuskan untuk menghukum Musta'in atas pengkhianatannya dan mengajak murid-muridnya agar meninggalkannya. Inisiatif atas tindakan yang spektakuler ini berasal dari kiai dan politisi di Tebuireng (tentu ada juga unsur saingan antar-pesantren), tetapi inisiatif ini menerima dukungan lebih luas lagi. Salah seorang guru Tebuireng, Adlan Aly, yang merupakan murid ayah Musta'in dan anggota dewan ulama Jam'iyyah, diajukan sebagai pembimbing spiritual yang tidak akan menyerah kepada kemauan pemerintah dan layak untuk menggantikan kedudukan Kiai Musta'in. Syaikh terkemuka Qadiriyah wa-Naqsyabandiyah Jawa Tengah, Kiai Muslich dari Mranggen, yang merupakan syaikh terkemuka di dewan ulama Jam'iyyah, dirayu agar mengangkat Kiai Adlan Aly sebagai *khalifah*-nya dengan otoritas penuh untuk Jawa Timur. Satu demi satu, wakil-wakil lokal Kiai Musta'in diselidiki dan dirayu agar mengalihkan kesetiaannya kepada Kiai Adlan. Sebagian besar akhirnya membelot dan jika bukan kepada Kiai Adlan, mereka beralih kesetiaannya kepada Kiai Usman al-Ishaqi di Surabaya, yang merupakan khalifah utama ayah Musta'in. Musta'in kehilangan kendali atas sebagian besar jaringan tarekatnya, yang juga kemerosotan perannya bagi pemerintah.[23]

Dalam muktamar NU berikutnya pada 1979, perkumpulan tarekat baru diresmikan yang secara lebih eksplisit berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama, Jam'iyyah Ahlith Thariqah al-Mu'tabarah *al-Nahdliyyah* (JATMN). Sebagian besar anggota pengurusnya adalah anggota pengurus Jam'iyyah Musta'in dan didukung oleh beberapa politisi NU terkemuka dan memiliki banyak koneksi, termasuk ketua NU sangat lama yang merupakan guru politik patronase dan intrik politik masa lalu, Idham Chalid. Sebelum pemilihan umum 1982, jaringan tarekat telah dimanfaatkan untuk merebut banyak persentase suara kalangan pedesaan bagi PPP. Sementara itu, Musta'in tetap menjadi ketua Jam'iyyahnya sendiri (yang kemudian dinamakan JATMI, di mana huruf I terakhir berarti Indonesia—Jam'iyyah Ahlith Thariqah al-Mu'tabarah Indonesia), seolah-olah tidak ada sesuatu yang benar-benar telah berubah. Ja

mengganti beberapa anggota pengurus yang meninggalkannya dengan beberapa orang yang secara personal loyal kepadanya, dan pada 1982 kembali berkampanye untuk Golkar. Setelah wafatnya Musta'in pada 1984, JATMI tetap melanjutkan aktivitasnya—Rejoso saja masih dapat berbangga diri dengan 20.000 murid, dan masih lebih banyak lagi di wilayah lain Jawa Timur—tetapi tampak sekali kekurangan seorang pemimpin kharismatik. Janda Musta'in, yang merupakan ahli strategi utamanya, melakukan berbagai upaya agar JATMI diakui sebagai komponen resmi Golkar, yang mungkin dapat memperkuat JATMI. Akan tetapi, Golkar telah memiliki perwakilan tarekat resminya di PPTI, dan JATMI tidak pernah mendapatkan tingkat dukungan yang sama dari pemerintah.

Konflik seputar Jam'iyyah menunjukkan signifikansi politik tarekat yang semakin meningkat, bersamaan dengan pemilihan yang diadakan lima tahun sekali sejak 1977. Politik pemilihan telah mengangkat arti penting seseorang yang dapat menyedot banyak pemilih, dan *kiai tarekat* mampu mengendalikan pengikut yang banyak dan sangat setia. Bukan kebetulan bila kiai yang bekerja keras mengorganisasi JATMN dan memperlemah otoritas Musta'in adalah di antara kiai yang secara politis sangat cerdik di NU. Memang Kiai Adlan Aly adalah orang yang sederhana dan pendiam, yang memiliki reputasi karena kerendahan hatinya, tetapi dua koleganya di Tebuireng yang banyak menjalankan kerja organisasi dan propaganda, Kiai Syansuri Badawi dan Makky Makshum, adalah guru fikih yang memiliki insting politik tajam dan loyalitas kokoh terhadap PPP. Kiai tarekat yang kemudian sangat aktif dalam perkumpulan pada tahun-tahun berikutnya, yang mewakili sejumlah tarekat besar lainnya, terutama Tijaniyah dan Naqsyabandiyah Khalidiyah, juga cenderung menjadi pendukung setia PPP (dan diburu oleh pimpinan politik PPP).

Tarekat dan Kelangsungan Islamisasi Masyarakat Indonesia

Dalam muktamar NU pada 1984 diputuskan bahwa NU tidak lagi berpartisipasi secara langsung dalam politik dan oleh karenanya ia hanya akan menjadi organisasi sosial dan keagamaan. Ia tidak akan mendukung partai politik tertentu (dengan kata lain, ia keluar dari PPP) dan membiarkan para anggotanya bebas bergabung dengan partai politik pilihannya (dengan kata lain, mencari patronase dari Golkar).[24] Kiai yang mengajukan perlawanan paling keras terhadap keputusan ini adalah mereka yang telah melawan Kiai Musta'in; JATMN tetap menjadi satu-satunya perkumpulan yang berafiliasi dengan NU yang mempertahankan hubungan erat dengan PPP. Muktamar 1984 memilih Abdurrahman Wahid sebagai ketua baru NU, sebuah jabatan yang kemudian diembannya hingga 15 tahun. Ketua sebelumnya, Idham Chalid, kalah dalam muktamar ini, dan kemudian menggunakan jabatannya di JATMN sebagai basis untuk mempertahankan pengaruhnya dalam urusan NU di tingkat atas dan jaringan dengan akar rumput organisasi.

Selama satu setengah dekade berikutnya, secara umum tarekat semakin mengemuka baik di NU maupun di wilayah publik Indonesia. Jaringan tarekat pedesaan meluas dan beberapa *kiai tarekat* menjadi orang terkenal di seluruh negeri karena jumlah pengikutnya yang besar di pedesaan dan kontaknya dengan kalangan elit. Sejumlah kiai yang hingga saat itu hanya mengajarkan fikih dan pelajaran tekstual kemudian mencari *ijazah* (izin formal) untuk mengajarkan tarekat dalam rangka memperkuat jaringan dengan pengikut pedesaannya. Kebanyakan kiai terkemuka dalam JATMN tidak hanya dibaiat ke sebuah tarekat, tetapi juga mengajar fikih dan menentang keras sufisme yang *nyeleneh*.

Tidak hanya tarekat 'ortodoks,' berbagai tarekat lokal juga telah memberikan kontribusi terhadap perubahan arah umum dari

Islam sinkretistik ke Islam ortodoks yang lebih berorientasi pada syariah. Tarekat seperti Siddiqiyah dan Wahidiyah (juga Satthariyah dan hingga batas tertentu Tijaniyah) menarik banyak pengikut *abangan*, tetapi dalam masa satu generasi secara signifikan telah mengubah kecenderungan keagamaan para pengikutnya, yakni dengan memberikan kontribusi terhadap apa yang sebagian orang Indonesia sebut sebagai *'santrinisasi' abangan*. Pada era 1970-an Golkar umumnya dianggap mewakili kepentingan *abangan* dan *kebatinan*—inilah satu alasan yang menimbulkan kemarahan di NU atas pembelotan Kiai Musta'in ke Golkar. Namun, dua dekade kemudian Golkar terlihat telah berubah dari dalam, melalui peralihan kepemimpinan dari kaum laki-laki dan perempuan sekuler dan berorientasi *abangan* ke tim yang seluruhnya santri. Guru-guru sufi yang bergabung dengan Golkar pada masa-masa awalnya bukanlah satu-satunya aktor yang paling berpengaruh di balik perkembangan ini, meskipun mereka memang memainkan peran. Akibat dari penyesuaian antara tarekat dan Golkar, beberapa guru sufi kemudian menggantikan guru-guru *kebatinan* sebagai penasihat spiritual favorit elit Orde Baru.

Salah seorang guru yang dampaknya terhadap perubahan dalam Orde Baru Indonesia bisa dijadikan contoh di sini, mungkin lebih baik dari lainnya, adalah kiai dan syaikh tarekat Jawa Barat, Abah Anom, seorang tokoh lain dari Qadiriyah wa-Naqsyabandiyah, dan tokoh yang dianggap paling berhasil. Pesantrennya di Suryalaya, Tasikmalaya, yang terletak berdekatan dengan daerah pusat pemberontakan Darul Islam, selalu menjadi benteng loyalitas terhadap pemerintah pusat dan diberi amanat oleh militer untuk mendidik kembali para aktivis Darul Islam yang tertawan. Pada tahun-tahun awal Orde Baru, ia juga diminta untuk memberikan pelajaran keagamaan kepada para tersangka mantan komunis (Soebardi 1978: 229). Abah Anom adalah anggota terkemuka Dewan Mursyidin PPTI Haji Jalaluddin (lihat sebelumnya), tetapi tampaknya ia tidak memainkan peran aktif dalam perkumpulan tersebut. Sebagai seorang yang loyal kepada pemerintah, ia mendukung Golkar, namun tidak seperti Musta'in

Romly, ia tidak pernah berkampanye untuk partai ini. Kiai tandingannya di wilayah yang sama mendesas-desuskan bahwa ia adalah seorang guru *kebatinan*, tetapi tidak pernah ada tindakan bersama terhadapnya seperti terhadap Kiai Musta'in. Sebenarnya, meskipun bukan anggota NU, Abah Anom mendapat banyak pengikut di kalangan anggota NU, terutama di luar Jawa.

Pesantren Suryalaya semula adalah *pesantren tarekat*, di mana sufisme dan diduga *kanuragan* juga diajarkan, akan tetapi Abah Anom, yang memiliki pendidikan lengkap dalam ilmu-ilmu Islam, mengubahnya menjadi pusat pengajaran tekstual akademis pula, di mana pelajaran-pelajaran umum diajarkan secara berdampingan dengan ilmu-ilmu Islam. Dalam mengembangkan jaringan tarekat, ia menjalin hubungan dengan berbagai komunitas lokal di Jawa Barat, di mana kultus lama tentang Syaikh Abd al-Qadir Jailani masih hidup, dengan pembacaan secara berkala teks wirid yang berkekuatan magis yang terkait dengan keajaiban wali besar ini (Millie 2006). Meskipun afiliasi dengan Suryalaya tidak sepenuhnya menggantikan atau mengubah kultus lama, ia membantu mengintegrasikan komunitas ini ke dalam konteks sosial yang lebih luas, seraya menawarkan bacaan alternatif yang tidak begitu 'magis' atas hagiografi yang sama.

Pada awal 1980-an, Abah Anom memperoleh popularitas nasional menyusul dugaan keberhasilannya dalam menyembuhkan ketergantungan obat dan berbagai penyakit lainnya dengan menerapkan metode tarekat secara intensif. Para pasien dibiarkan terpisah dari dunia sekitar, tidur dan makan sedikit, serta mengisi hari-harinya dengan shalat dan zikir. Terlepas dari pemberitaan yang kadang-kadang negatif, banyak anggota elit mengirim anak-anak mereka untuk dididik di Suryalaya, atau di salah satu cabang-cabangnya yang tumbuh menyebar di seluruh negeri. Departemen Sosial menganugerahkan tanda jasa dan bantuan uang yang cukup besar kepada Abah Anom atas sumbangannya dalam memecahkan masalah ini; sementara itu banyak orang tua, yang tertarik dengan hasil yang dicapai, menjadi pengikut dan pendukungnya.

Tampaknya praktik penyembuhan inilah yang membantu Abah Anom memperbesar keanggotaan pedesaannya yang semakin pesat hingga meraih pengikut perkotaan modern yang banyak. Meskipun demikian, daya tariknya di Jakarta bukanlah kebetulan belaka. Seperti ditulis seorang pengamat berpengetahuan luas, Suryalaya sengaja mengirim sejumlah ahli lobi ke pusat-pusat kekuasaan politik (Effendi 1990a: 97). Mungkin Abah Anom lebih berhasil daripada guru tarekat lainnya dalam hal menarik para pejabat tinggi militer dan sipil serta para sarjana (termasuk sejumlah profesor universitas terkenal) sebagai murid-muridnya, dan dalam hal menambah jumlah pengikut urban yang signifikan. Namun, pada tingkat yang lebih sederhana, banyak guru sufi lain juga memperoleh anggota jamaah urban baru.[25] Juga, Abah Anom menjadi contoh perubahan lebih besar dalam masyarakat Indonesia tentang hal lain: ia semakin akrab dengan Presiden Soeharto, yang tampaknya sangat mengapresiasi kekuatan spiritualnya. Diyakini bahwa dalam beberapa dekade pertama Orde Baru, Soeharto hanya menjadikan guru kebatinan penasihat spiritualnya (McDonald 1980), tetapi pada tahun-tahun berikutnya ia semakin mendekat ke Islam ortodoks, dan Abah Anom konon menjadi penasihat yang paling favorit. Sulit menilai secara pasti kecenderungan dalam masalah-masalah pribadi semacam itu, namun sufisme tampaknya, hingga tingkat tertentu, telah menggantikan kebatinan sebagai sumber legitimasi dan perlindungan spiritual.

Munculnya Para Wali Hidup

Kecenderungan ke arah ortodoksi yang semakin meningkat, yang dengan jelas diakhiri dengan 'beralih ke Islam' dalam kebijakan Soeharto, memperoleh perhatian yang berlawanan dalam dekade terakhir Orde Baru dengan munculnya sejumlah pribadi yang kharismatik namun nyeleneh. Perilaku mereka yang aneh dan sering *nyeleneh* meyakinkan publik bahwa mereka adalah *wali* (kekasih Allah)—orang-orang suci yang pencapaian spiritualnya

telah menempatkan mereka melampaui kewajiban keagamaan yang dikenakan pada orang biasa. Yang menakjubkan dari para wali 1990-an ini adalah bahwa mereka tidak muncul dari lingkaran *abangan* di mana orang-orang suci heterodoks atau non-Muslim yang dikenal wali itu bukan sesuatu yang aneh,[26] tetapi di dalam pusat ortodoksi tradisionalis, Nahdlatul Ulama. Para wali yang berlatar belakang pesantren ini dianggap sebagai wali yang hidup, dan mereka berutang budi atas popularitasnya di publik kepada ketua NU Abdurrahman Wahid yang melindungi mereka. Gus Mik (Kiai Hamim Djazuli) dan Mbah Lim (Kiai Muslim Rifa'i Imampura) menampilkan perilaku yang akan dipandang tak patut oleh orang lain, tetapi karena statusnya yang dipersepsi sebagai wali, hal itu hanya akan meningkatkan kharismanya dan semakin menarik pengikut. Wahid dikelilingi oleh banyak orang 'aneh' lainnya dan cukup menambah reputasi dirinya sebagai wali.

Konsepsi orang Jawa tentang kewalian didasarkan pada legenda tentang *wali sanga*, yang diyakini telah mengislamkan pulau ini, di mana makamnya *yang tersebar* di pesisir utara, menjadi tempat ziarah yang penting. Diyakini bahwa dakwah *wali songo* melibatkan penyelarasan cita-cita Islam dengan gaya budaya lokal, dan kompleks makam serta ritual yang mengitari ziarah itu masih mencerminkan sintesis kultural atas unsur-unsur yang diambil dari berbagai peradaban sepanjang pesisir Laut Arabia hingga Laut China Selatan. Kebanyakan keluarga kiai terkemuka mengklaim sebagai keturunan dari salah satu *wali sanga* ini atau lainnya, meskipun mereka mungkin tidak mendukung sinkretisme kultural yang diasosiasikan dengan kultus terhadap mereka. Beberapa wali memiliki reputasi karena kesalehan dan pendidikan ortodoks, lainnya karena pengetahuan spiritual yang tidak disampaikan melalui buku. Baik tradisi pesantren maupun berbagai gerakan *kebatinan* menemukan leluhurnya pada *wali sanga*, tetapi menekankan aspek yang berbeda dari biografi legendarisnya.

Di antara wali-wali ini yang sangat Jawa adalah Sunan Kalijaga, seorang pangeran, mistikus pengembara dan perampok yang telah

bertobat, yang memperoleh pengetahuan dasar tentang Islam melalui semedi, bukan melalui studi tekstual. Dia dihormati karena mengadaptasikan bentuk budaya Jawa seperti pertunjukan wayang dan musik gamelan untuk menyebarkan ajaran Islam, dan karena memperkokoh teknik Jawa kuno untuk memperoleh kekuatan supranatural dengan pengetahuan batiniah Islam.[27] Wali yang paling kontroversial adalah Syaikh Siti Jenar, yang menyuarakan kata-kata terkenal al-Hallaj dan menyatakan kesatuannya dengan Tuhan. Ia dihukum mati dan dieksekusi oleh wali lain—karena penyimpangannya, menurut sebagian, juga karena membocorkan kebenaran esoterik kepada orang yang tak dibaiat, menurut lainnya. Siti Jenar lebih tertarik pada imajinasi populer ketimbang wali lain, dan beberapa mistikus terkemudian telah sengaja meneladaninya.[28] Ulama umumnya menentang keras 'ajaran Siti Jenar,' yang mereka pandang sebagai legitimisasi semua jenis perilaku *nyeleneh*; jika tidak ada perbedaan antara sang penyembah dan Yang Disembah, maka alasan di balik kewajiban syariah menjadi terancam. Akan tetapi, fakta pengakuan Syaikh Siti Jenar sebagai wali tetap ada, terlepas dari ancaman terhadap kemapanan keagamaan dan politis yang ditimbulkan oleh ajaran yang dinisbatkan kepadanya.

Kiai Hamid dari Pasuruan

Di antara orang-orang suci Indonesia dewasa ini, kita menemukan beragam jenis wali—dari mulai guru *kebatinan* yang ajarannya tidak menunjukkan hubungan nyata dengan Islam, ulama saleh yang berpegang pada syariah, hingga berbagai peramal dan tabib Muslim. Di antara wali ortodoks yang terkenal adalah Kiai Hamid dari Pasuruan di Jawa Timur (w. 1982), yang dikenal selama hidupnya sebagai wali terbesar NU dan reputasinya mengalahkan reputasi tokoh wali lainnya selama beberapa dekade pertama setelah wafatnya (Ahmad 2001). Kiai Hamid berasal dari keluarga ulama. Seperti yang dilakukan kebanyakan santri saat muda, ia belajar *kanuragan* dan mencurahkan diri membaca wirid

dan hizib. Meskipun demikian, reputasinya sebagai wali lebih banyak berkaitan dengan kesederhanaan dan tindakannya menghindari semua tampilan lahiriah, nasihatnya yang sejuk tentang moralitas sufi model *Ihya*-nya al-Ghazali dan kitab *Hikam* karya Ibnu Atha'illah, dan dugaan doanya yang mujarab lewat pertolongan Ilahi. Ia tampaknya mengetahui sesuatu sebelum peristiwa itu benar-benar terjadi; para pengunjung baru menyadari bahwa Kiai Hamid ternyata sudah mengharapkan kedatangan mereka jauh sebelum mereka mengutarakan niat kedatangannya, dan mereka mendengar sang kiai menjawab permohonan bahkan sebelum mereka menyampaikannya. Kisah tentang penyembuhan penyakit atau tolak balak yang dilakukannya melalui doa yang mustajab sangat banyak, seperti halnya klaim-klaim bahwa ia muncul di tengah-tengah orang yang membutuhkan pertolongan, melewati jarak yang sangat jauh dan menembus pintu yang tertutup. Ia menghindari menampilkan keajaiban spektakuler, tetapi orang-orang melihat bahwa ketika ia berjalan hujan-hujanan pakaiannya tidak terlihat basah—sebuah tanda umum kewalian. Ia mendesak mereka yang meminta nasihat tentang praktik sufi agar tidak menyimpang dari syariah dalam situasi apa pun. Setidak-tidaknya itulah yang ditegaskan dalam buku biografinya baru-baru ini (Ahmad 2001); pujian terhadap Kiai Hamid tampaknya menjadi polemik yang agak tertutup dibandingkan dengan wali yang tidak begitu ortodoks yang memperoleh ketenaran pada dekade terakhir Orde Baru.

Gus Mik (Kiai Hamim Djazuli)

Gus Mik muncul secara tiba-tiba dalam kesadaran publik sebagai wali yang bergaya lebih *nyeleneh*, kekuatan spiritualnya terlihat, tetapi tidak pernah diutarakan secara eksplisit. Para jurnalis tercengang oleh kesukaannya terhadap bir Guinness dan keseringannya berkunjung ke bar dan klub malam di Surabaya, di mana ia dijamu oleh para ratu malam yang mengaguminya. Di dunia pesantren, ia dikenal sebagai putra seorang kiai terkenal

dan terpelajar di Kediri (istilah 'Gus' adalah gelar yang diberikan kepada para putra kiai mapan), dan kenyelenehannya dimaafkan karena silsilahnya. Sebagai seorang *santri*, ia sering meninggalkan kelas dan lari, tidur di gua dan hutan, melakukan praktik zuhud dan membaca wirid, dan membiarkan rambutnya gondrong, semuanya menjadi tanda pencariannya akan kebenaran yang lebih dalam daripada yang ditemukan dalam kitab suci. Setelah dewasa, ia tidak pernah berperilaku atau berpakaian seperti kiai lain, bahkan ia lebih sering menggunakan jeans dan kaos hitam sederhana, bukannya jubah putih dan serban, tetapi wibawanya mengungguli wibawa guru-guru yang lebih ortodoks.

Pengetahuannya tentang kitab suci mungkin tidak banyak, tetapi beberapa kiai yang sangat senior (termasuk otoritas keagamaan tertinggi NU, Kiai Ahmad Siddiq) menjadi muridnya dalam ilmu pembacaan satu wirid khusus, *dzikr al-ghafilin*, yang diyakini memiliki kekuatan. Ia mengembangkan ritual baru untuk mencurahkan kekuatan spiritual, berupa pertemuan berjamaah dalam rangka membaca bersama-sama seluruh Al-Qur'an, *Sema'an Quran mantep*. Dalam pertunjukan semalam suntuk ini, para penghafal Quran (*huffazh*) ambil bagian membacakan kitab suci dari surat pertama hingga terakhir. *Sema'an* ini menarik banyak jamaah, kebanyakan orang desa, tetapi juga para pejabat yang ingin memperoleh berkah yang ditimbulkan oleh bacaan ini. Setelah kematiannya yang mendadak pada 1993, terlihat bahwa ia tengah mempersiapkan pencurahan energi suci yang kekal. Ia dimakamkan di sebidang tanah yang telah dipilihnya secara saksama dan dirancang sebagai tempat istirahat bagi 40 *hafizh* dan 40 'pewaris wali': sepertinya, *sema'an* permanen di alam roh dan juga untuk mengubah geografi spiritual Jawa dan menjadi pusat utama ziarah.[29]

Banyak laki-laki Muslim yang mengonsumsi minuman beralkohol, bernyanyi dengan perempuan dalam bisnis hiburan, dan meninggalkan shalat dari waktu ke waktu. Santri biasa akan dianggap menyimpang kesalehannya jika melakukan hal itu, atau

munafik jika ia mencoba mempertahankan penampilan seperti itu. Namun, dalam diri Gus Mik, semua itu dipandang sebagai tanda bahwa ia telah mencapai tingkatan di mana kewajiban syariah sehari-hari tidak lagi diperhitungkan. Semakin banyak media melaporkan petualangannya ke kehidupan malam di Surabaya, maka semakin kuat reputasinya sebagai wali (sejenis Siti Jenar), dan semakin banyak pula pejabat yang meminta jasanya dalam mengejar tujuan-tujuan politik. Gus Mik diyakini telah mencapai tingkat spiritual sedemikian rupa sehingga ia dapat memengaruhi keseimbangan kekuatan di alam roh—konon ia mengadakan pertemuan rutin dengan roh para wali yang menjaga Jawa—dan dengan begitu memengaruhi peristiwa di dunia ini. Beberapa orang yang dekat dengannya menisbahkan kematiannya yang tiba-tiba akibat keterlibatannya yang terlalu mendalam dalam perjuangan suksesi Soeharto.[30]

Mbah Lim

Kiai lain yang reputasinya sebagai wali ('wali terbesar Jawa,' menurut sebagian orang) mencapai puncak pada masa ini adalah Mbah Lim yang kecil dan sederhana dari Klaten, Jawa Tengah. Yang pertama-tama mengagetkan banyak orang saat bertemu Mbah Lim adalah kecacatan bicaranya, yang diakibatkan oleh perjumpaan awalnya dengan kematian. Pada usia 20 tahun, ia terlihat telah mati; jasadnya telah dimandikan dan siap dimakamkan. Tiba-tiba, orang melihat sebuah tanda kehidupan—ia kencing—maka dibatalkanlah acara pemakaman itu. Ia hidup kembali, tetapi bicaranya terganggu sejak itu. Orang-orang dekatnya telah belajar memahami ucapannya dan menerjemahkan kata-katanya bagi para pengunjung. Namun, setelah diterjemahkan sekalipun, masih banyak kata-katanya yang tetap kabur—seperti pesan dari dunia lain.

Kakek Mbah Lim adalah imam besar istana Surakarta, dan ia dididik di pesantren yang memiliki ikatan dengan istana, yang tak syak lagi membantu reputasinya. Pada 1959, ia menetap

di sebuah perkampungan *abangan* di Kabupaten Klaten. Selama bertahun-tahun, tegasnya, ia adalah satu-satunya orang di desa itu yang melaksanakan shalat layaknya orang Islam. Para penduduk desa adalah simpatisan Partai Komunis dan suka menghina agama; Mbah Lim ingat akan sebuah pertunjukan wayang tentang kematian Tuhan yang banyak menyenangkan mereka. Ia mendirikan sebuah masjid sederhana di desa itu, dan ketika terjadi pembunuhan massal terhadap orang-orang komunis, dengan korban yang sangat banyak di Klaten, ia melindungi penduduk desanya itu dari pasukan pembunuh, seraya mengatakan 'Lho, siapa yang nanti akan shalat di masjidku jika kalian membunuh mereka?' Sedikit demi sedikit, ia mengubah kehidupan keagamaan desa, mengajarkan kepada anak-anak desa melaksanakan Islam gaya santri dan secara tidak langsung juga memengaruhi orang tua mereka. Konon ia menghadapi banyak perlawanan dari alam roh karena roh lokal dan jin kafir menyerangnya kembali dengan gigih, kadang-kadang dengan mencuri jasad orang kampung dan mengejewantah dalam pohon, batu dan suara yang tak berwujud. Penampilan Mbah Lim sebagai pejuang pemberani terhadap alam roh yang berhasil mengusir roh jahat dan kekuatan negatif disebut-sebut dalam lingkungan masyarakat yang lebih luas. Orang-orang dari segala penjuru berduyun-duyun mendatangi desanya untuk bertemu dengannya, dan meminta berkah atau nasihat darinya. Pada tahun 1990, sejumlah anggota dari elit militer dan pejabat teras termasuk yang sering mengunjunginya.

Nasihat Mbah Lim tidak selalu sepenuhnya dapat dipahami dan bisa jadi lugas. Selama konsultasi, ia akan meminta kertas dan mulai menulis dengan cepat, dalam tulisan besar, apa yang tampak menjadi pernyataan atau perintah formal, dengan menambahkan waktu dan tanggal, dan menyudahinya dengan cap dan tanda tangan. Banyak orang yang mengira bahwa pernyataan seperti itu adalah pesan ilham, di mana seolah-olah Mbah Lim bertindak, sebagai sekretaris dari kekuasaan yang lebih tinggi. Tulisan-tulisan tadi diperlakukan dengan hormat dan, sekalipun tidak dijalankan, dibawa pulang sebagai jimat. Pertama

sekali saya mendengar tentang Mbah Lim adalah ketika, dalam salah satu pernyataannya yang diberikan kepada orang berkedudukan tinggi, ia menyerukan Soeharto agar turun tahta dan menyerahkan kendali kekuasaan kepada Jenderal Try Sutrisno dan Abdurrahman Wahid, kedua-duanya adalah orang berlatar belakang santri yang curiga terhadap aliansi Soeharto dengan Islam pembaharu saat itu. Tidak seperti pesan-pesan sebelumnya yang diduga berasal dari alam roh yang memiliki pengaruh sama, pesan ini tidak memiliki konsekuensi negatif bagi penyampainya; Mbah Lim tampak kebal akan konsekuensi-konsekuensinya.

Mbah Lim tidak pernah aktif sebelumnya di NU, dan pengetahuannya tentang Islam sangat dasar, tetapi sejak 1990 ia kerap terlihat di setiap muktamar dan pertemuan penting NU. Abdurrahman Wahid, yang sangat menghormatinya, tampak menganggapnya sebagai jimat pribadinya, yang kehadirannya dapat memengaruhi hasil perebutan kekuasaan internal untuk keuntungan Abdurrahman. Saya sering bertanya-tanya betapa karier publik orang-orang seperti Gus Mik dan Mbah Lim banyak berutang budi kepada kisah-kisah mereka yang disebarkan Abdurrahman Wahid di kalangan elit Jakarta. Ia memang percaya kepada bakat dan kekuatan khusus mereka, tetapi ia juga sangat menyadari manfaat kepercayaan orang terhadap sifat-sifat luar biasa dari orang-orang semacam itu. Mbah Lim yang secara terbuka menyatakan bahwa NU dan negara membutuhkan Abdurrahman Wahid, malah semakin memperkuat dukungan dari kalangan anggota awam NU dan bahkan dari kalangan elit terhadap Abdurrahman. Persepsi tentang adanya dukungan dari alam gaib mungkin juga meningkatkan dukungan di alam nyata. Abdurrahman terus dikelilingi oleh berbagai macam mistikus dan peramal aneh, dan semakin asyik dengan ziarah kubur. Minatnya terhadap alam roh meningkat sebanding dengan statusnya sebagai aktor politik nasional.[31]

Tidak semua orang di NU senang dengan munculnya wali-wali ini dan popularitas mereka di kalangan penganut NU.

Sejumlah kiai menceritakan kepada saya bahwa orang-orang semacam itu tidak banyak terlihat di organisasi sebelum kepemimpinan Abdurrahman Wahid; beberapa di antaranya ragu akan status wali-wali ini, atau bahkan tidak sedikit yang malah menghina. Seorang kiai senior, Mustofa Bisri (yang populer dengan sebutan Gus Mus), menceritakan kepada saya bahwa ketika muda ia adalah teman dekat Gus Mik dan sering menemaninya dalam eksperimen spiritualnya, sehingga ayahnya, Kiai Bisri Mustofa yang hebat itu, memerintahkannya untuk berhenti. 'Jika kamu terus seperti ini, kamu akan berakhir menjadi wali,' demikian ayahnya mewanti-wanti. 'Potong rambutmu, tetap di rumah, pelajari buku-buku dan jadilah seorang kiai selayaknya!' Gus Mus menaati ayahnya dan menjadi orang yang memiliki wibawa moral tinggi di lingkungan NU dan lainnya, penyair sekaligus ulama, dan berkomitmen mendalam terhadap kepentingan organisasinya. Ia sepertinya mengisyaratkan sayang sekali mengapa Gus Mik tidak ditempa oleh ayahnya sendiri, dan juga mengisyaratkan bahwa wali heterodoks adalah ancaman bagi kultur pendidikan NU yang bijak. Ia kemudian turut serta dalam upaya untuk melawan kepercayaan terhadap para wali heterodoks ini.[32]

Meskipun tidak banyak orang yang lebih berpengaruh dalam kehidupan nasional selama 1990-an ketimbang Abdurrahman Wahid, dan meskipun ia mungkin ambil bagian dalam meluncurkan karier beberapa wali terkenal, kemunculan tiba-tiba dan wibawa mencolok orang-orang kharismatik ini selama periode yang sama tidak dapat dinisbahkan semata-mata kepada ketertarikan Abdurrahman terhadap alam gaib, atau daya tariknya yang cerdik terhadap ramalan orang lain (demikian beberapa orang yang skeptis menyebutnya). Selama tahun-tahun ini, fenomena yang sama dapat juga diamati di luar lingkaran NU. Guru Qadiriyah wa-Naqsyabandiyah Jawa Barat, Abah Anom, yang pengikutnya meningkat secara drastis sepanjang 1990-an, mungkin mewakili gaya wali yang bijak dan berorientasi pada syariah, tetapi guru Naqsyabandiyah yang juga berpengaruh dari Sumatera, Kadirun

Yahya, adalah jenis wali yang lebih flamboyan, yang diyakini memiliki kekuatan atas alam, dan bahkan atas kehidupan dan kematian, dikarenakan telah mencapai tahap kesatuan dengan Tuhan.[33] Syaikh Kadirun juga dilindungi oleh para pejabat tinggi, yang merasa berutang budi kepadanya atas kesuksesan kariernya.

Satu faktor yang sangat penting dalam munculnya para wali hidup yang diragukan ortodoksinya ini kemungkinan adalah perebutan antara berbagai kelompok kepentingan menjelang suksesi Soeharto. Ketenaran Abdurrahman Wahid, di media maupun di dalam kehidupan publik secara umum, adalah aspek lain dari perebutan itu. Bahwa sebagian wali itu merupakan pembuat keajaiban yang heterodoks barangkali kurang signifikan jika dibandingkan dengan fakta bahwa mereka muncul dalam lingkungan santri NU dan tarekat Naqsyabandiyah yang bonafit, dan bukan semata-mata dalam gerakan *abangan* atau *kebatinan*. Kemunculan mereka, saya ingin katakan, lebih sejalan dengan seluruh kecenderungan terhadap ortodoksi Islam, ketimbang kecenderungan sebaliknya.

Kesimpulan

Urbanisasi, globalisasi, pertumbuhan ekonomi dan revolusi pendidikan tidak mendorong pada peminggiran sufisme di Indonesia, tetapi justru sebaliknya meningkatkan keunggulan sosial dan politiknya. Ruang lingkup lokal tempat tumbuhnya kepercayaan dan praktik *abangan* telah melebar, seraya memperkuat daya tarik Islam santri dengan klaim universal dan hubungan transnasionalnya. Tarekat dan gerakan mistis lainnya merasakan tekanan untuk melakukan rasionalisasi dan mengadopsi bentuk organisasi yang lebih formal, yang dalam beberapa hal justru memunculkan partai atau perkumpulan politik. Politik pemilihan (Pemilu) telah menjadikan beberapa guru sufi, berkat pengikut loyal dan setia mereka, sebagai pengumpul suara dan pelaku politik yang penting. Dengan banyaknya anggota, bobot politik tarekat yang potensial telah memberikan insentif yang kuat

kepada pemerintah (di tingkat lokal dan nasional) untuk mengontrol atau mengkooptasi tarekat dan menarik orang-orang yang berorientasi politik sebagai organisator dan birokrat perkumpulan sufi. Kasus-kasus yang dibahas dalam bab ini menunjukkan bahwa sufisme kontemporer di Indonesia bukanlah melulu atau bahkan pada dasarnya urusan dunia lain (akhirat) semata, tetapi sebaliknya sufisme terlibat aktif dalam politik praktis.

Di sisi lain, sedari awal politik Indonesia memang sangat erat berkaitan dengan mistisisme karena aktor-aktor penting politik telah merambah guru-guru mistis yang kharismatik—tidak hanya soal legitimasi, tetapi juga untuk mengubah pilihan suara, memberikan nasihat spiritual dan, terutama, sebagai sumber kekuatan supranatural untuk mendukung diri mereka sendiri. Kebijakan Orde Baru lebih memberikan *privilege* kepada perkumpulan formal sufi dan memberikan ruang yang luas bagi kalangan organisator dan birokrat sufi. Namun begitu, para aktor politik individual tetap membutuhkan tokoh sufi kharismatik karena berbagai alasan yang disebutkan di atas. Para tokoh sufi yang benar-benar berhasil, seperti Haji Jalaluddin, Musta'in Romly dan Abah Anom, adalah tokoh yang kharismatik sekaligus administrator. Jika kedua peran itu tidak bertemu, konflik antara dua jenis pemimpin nyaris tak terhindarkan, hingga rusaknya kedua belah pihak. Kecenderungan umum terhadap ortodoksi Islam yang lebih luas dan menguatnya Islam skripturalis ternyata tidak mendorong merosotnya peran penting para mistikus kharismatik yang memiliki reputasi menciptakan keajaiban. Kebanyakan wali ternama yang hidup belakangan ini muncul bukan dari pinggiran, tetapi dari jantung Islam ortodoks.

CATATAN

[1]Untuk deskripsi yang menarik dan perseptif tentang salah satu dari konflik yang melibatkan salah satu gerakan abangan yang terang-terangan anti-Islam ini, lihat Geertz (1959). Kasus yang digambarkan di situ menunjukkan sejumlah alasan mengapa perubahan sosial berlangsung sesuai dengan Islam ortodoks dan bertentangan dengan kepercayaan dan praktik sinkretistik.

[2]Dalam bukunya tentang Orde Baru awal, jurnalis Australia Hamish McDonald memberikan sebuah penjelasan yang menarik tentang upaya Soeharto memperkokoh kekuasaan politiknya melalui kontaknya dengan alam roh (McDonald 1980). Sifat yang sangat pragmatis dari mistisisme politiknya menjadi sangat jelas ketika legitimasi Soeharto ditantang oleh mistikus lain, Sawito, yang mengklaim bahwa Soeharto telah kehilangan *wahyu*, dukungan supranatural atas pemerintahan dari alam roh.

[3]Untuk tinjauan yang lebih terperinci atas tarekat di Indonesia ketimbang yang diberikan di sini, lihat van Bruinessen (1994a).

[4]Klasifikasi detail adalah unsur umum dalam manuskrip Sattariyah Indonesia dan muncul kembali dalam kosmologi berbagai gerakan mistis *abangan*. Bahkan Naqsyabandiyah, tarekat yang konon sangat berorientasi syariah itu, menimbulkan sejumlah sekte lokal sinkretistik yang setia pada magi dan seni perang. Lihat van Bruinessen (1992: 206-11, 216-8).

[5]Tiga guru semacam itu menurut spektrum Muslim, yang aktif pada 1880-an, telah dikaji oleh Drewes (1925), dan lingkungan serupa menjadi bidang studi Kumar yang lebih mutakhir (1985). Studi penting tentang guru-guru mistis sinkretistik kontemporer dan para pengikutnya dilakukan oleh Howell (1976) dan Suwandi (2000).

[6]Pesantren tertua, di Tegalsari di Jawa Timur, didirikan pada akhir abad ke-18. Pesantren tampaknya tetap sedikit dan jauh hingga akhir abad ke-19, ketika jumlahnya mulai meningkat cepat (van Bruinessen 1994c).

[7]Tentang *kanuragan*, lihat de Grave (2001), sebuah studi tentang tradisi seni perang di Jawa meskipun tidak secara khusus tentang *kanuragan* di pesantren, yang disebutkan secara singkat dalam hlm. 154-6.

[8]Bab IV dari studi Korver (1982) tentang SI memberikan contoh tentang kecenderungan milenarian di berbagai wilayah negeri.

[9]Perincian tentang organisasi dan penyebaran Sarekat Islam ada dalam Korver (1982, Bab VII) dan analisis terhadap komposisi sosial pemimpin dan keanggotaannya ada dalam Bab VIII.

[10]Konflik di cabang-cabang lokal, juga antara pengurus pusat dan lokal dijelaskan dalam Kartodirdjo et. al. (1975). Tentang munculnya Sarekat Abang di Jambi, Sumatera Selatan, lihat Muttalib (1981).

[11]Permai, sayap politik gerakan *kebatinan* Perjalanan, sangat berpengaruh di kalangan para buruh petani di Jawa Barat dan Jawa Timur. Gerakan *abangan*-lah yang menjadi salah satu protagonis dalam Geertz (1959). Pengurus nasional, Rustama Kartawinata, adalah putra pendiri kharismatik gerakan ini.

[12]Tarekat lokal lain yang sering mendapat perhatian media selama masa Orde Baru dan lebih dicurigai adalah Mufarridiyah, yang berasal dari Sumatera Utara. Konon, tarekat ini untuk menampung mantan 'kaum komunis,' akan tetapi tuduhannya berkaitan terutama dengan fakta bahwa pendirinya mengklaim telah menerima ajaran peribadatan ritual langsung dari dua malaikat, yang dengannya ia dan murid-murid seniornya selalu mengadakan komunikasi. Lihat Effendi (1990b).

[13]Tentang Naqsyabandiyah di Sumatera Barat, lihat van Bruinessen (1992, Bab VIII dan X). Tentang Perti, lihat Latief (1988).

[14]Nama perkumpulan berubah beberapa kali, tetapi inisialnya tetap sama; 'Partai' berubah menjadi 'Persatuan,' dan P lainnya sebagai singkatan dari berbagai makna seperti 'pengikut' atau 'pembela.' Tentang aktivitas Haji Jalaluddin, lihat van Bruinessen (2006); tentang sejarah PPTI selanjutnya, lihat Effendi (1990a).

[15]Konflik internal dalam PPTI menjadi bidang studi Effendi (1990a) yang menarik.

[16]Abdurrahman Wahid, cucu Hasyim Asy'ari, adalah ketua NU sejak 1984 sampai 1999 dan kemudian selama setahun setengah menjadi presiden ke-4 Indonesia yang tak berpengaruh. Ketika koalisi kekuatan bersiap-siap menjatuhkannya, kelompok seni bela diri yang berafiliasi dengan NU yang dipimpin para ahli kanuragan mulai mengintimidasi kaum oposisi dan mempertahankan Wahid berkuasa dengan menguasai jalan-jalan (van Bruinessen 2002: 34; de Grave 2001: 155-6).

[17]AD/ART Jam'iyyah hanya memberikan definisi yang tidak jelas tentang apa yang dimaksud dengan *mu'tabar*: mengikuti *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* dan mengikuti salah satu dari mazhab fikih yang empat. Dalam percakapan, kriteria berikut ini biasanya disebutkan: rangkaian

sanad yang tak terputus dari Nabi, setia kepada syariah dan menolak mistisisme monastik (*wahdat al-wujud*).

[18]Ditolak oleh lingkungan NU, pendiri Siddiqiyah, Kiai Mukhtar Mu'thi, adalah seorang yang pertama-tama berafiliasi dengan Golkar, yang melahirkan patronase pemerintah dan peningkatan lebih jauh di kalangan pengikut *abangan* yang mencari perlindungan.

[19]Salah seorang pendirinya, Idham Chalid, menceritakan kepada saya, ia menerima sebagai ketua perkumpulan ini pada awal Orde Baru, ketika ia telah dibebani dengan tugas resmi lainnya, atas permintaan 'mereka yang berkuasa', yang ingin 'mengamankan' tarekat yang secara potensial sangat besar dengan pengikut massanya (wawancara di Jakarta, 22 dan 30 Januari 1990).

[20]Seperti biasa, ada konflik seputar penggantian kepemimpinan. Musta'in bentrok dengan khalifah utama ayahnya, Usman al-Ishaqi, yang mengklaim, mungkin benar, bahwa ia telah dinominasikan sebagai pengganti yang sah. Namun, banyak cabang tarekat ini yang memilih Musta'in sebagai syaikh tertingginya, dan Musta'in berhasil membangun lusinan cabang lokal baru. Usman al-Ishaqi dan kemudian putranya Asrori terus memimpin atas jaringan cabang lokal yang juga sangat luas.

[21]Secara formal, ini adalah muktamar ke-5 Jam'iyyah, tetapi yang pertama yang tentangnya dokumen tertulis tersedia, sebuah buku kecil 87 halaman yang berisi sambutan, AD/ART Jam'iyyah yang diadopsi oleh muktamar, dan ringkasan pembahasan tentang masalah-masalah agama (Thariqat Mu'tabarah 1977). Kiai Musta'in adalah ketua OC dan menyampaikan salah satu sambutan pembukaan; muktamar memilihnya sebagai ketua Jam'iyyah.

[22]Guru tarekat yang lebih muda dan kurang berpengaruh, yang pada masa mudanya telah belajar di Pesantren Rejoso dan saat saya wawancarai di Madura pada 1988 menceritakan kepada saya bahwa menjelang pemilihan umum 1982 ia telah berkonsultasi dengan Kiai Musta'in apakah ia juga harus bergabung dengan Golkar. Musta'in menyarankan sebaliknya, dengan mengatakan 'Saya bergabung dengan Golkar dalam rangka mewarnainya; tetapi Anda tidak cukup kuat, dan itu justru akan mewarnai Anda.

[23]Seperti pengamatan dan wawancara saya sendiri, sebagian berutang kepada Lombard (1985: 154-7) dan Dhofier (1999) (semula disertasi PhD yang diajukan ke ANU pada 1980). Pertentangan politik dalam NU dan strategi untuk menghancurkan pengaruh Musta'in dijelaskan secara agak terperinci dalam van Bruinessen (1994b: 169-80). Perkembangan selanjutnya dianalisis dalam Sujuthi (2001).

[24]Debat dan konflik seputar keputusan ini menjadi bidang kajian van Bruinessen (1994b).

[25]Data kuantitatif yang jarang tentang penyebaran Qadiriyah wa-Naqsyabandiyah ke lingkungan urban (di dua daerah) diberikan dalam Howell et. al. (1998); lihat juga Howell (2001). Pengamatan yang jelas tentang kecenderungan terhadap ortodoksi di Suryalaya dan relasi eratnya dengan pemerintah dilakukan dalam tulisan awal yang bagus, tetapi tidak banyak diketahui, oleh Soebardi (1978). Sebuah tinjauan yang bagus atas penyebaran tarekat ini dari Suryalaya diberikan oleh Mulyati (2004).

[26]Tentang studi yang menarik mengenai kultus *abangan* seputar wali, yang dalam ajarannya kita tidak menemukan unsur Islam sama sekali, lihat Suwandi (2000). Banyak guru *abangan* dan *kebatinan* mengklaim memiliki hubungan khusus dengan *wali sanga* yang dibahas nanti. Lihat, misalnya, Howell (1976).

[27]Geertz (1986) memilih Sunan Kalijaga untuk mencontohkan apa yang disebutnya gaya Islam Jawa klasik.

[28]Ada sejumlah wali belakangan yang biografi legendarisnya menyuarakan Siti Jenar (lihat Feener 1998) dan sejumlah mistikus yang lebih mutakhir telah menyamai ucapan dan tindakan yang dinisbahkan kepada Siti Jenar.

[29]Saya mengunjungi makam ini tidak lama setelah wafatnya Gus Mik dan, yang mengherankan saya, ternyata Kiai Ahmad Siddiq (yang tinggal ratusan kilometer jauh ke timur) juga dimakamkan di situ, bersama orang ketiga, yang tampaknya seorang hafiz. Hanya beberapa peziarah yang mengunjungi makam ini pada saat itu.

[30]Perbincangan pribadi. Pada 1992-93 angkatan bersenjata bertengkar keras dengan Soeharto tentang komposisi kabinet untuk masa lima tahun mendatang. Militer berhasil memaksakan Jenderal Try Sutrisno sebagai wakil presiden, tetapi jenderal yang sangat berpengaruh sebelumnya, Benny Moerdani, tidak kembali ke kabinet, yang untuk pertama kali berwarna *'ijo royo-royo'* (Islami). Salah satu penjelasan yang diberikan teman seorang dekat tentang kematian Gus Mik menyebutkan sebabnya dalam perjuangan di alam roh.

[31]Pengamatan ini didasarkan pada sejumlah percakapan yang saya lakukan bertahun-tahun dengan Abdurrahman Wahid, saudara lelakinya Hasyim Wahid dan tokoh lain NU, dan sejumlah pertemuan dengan Mbah Lim. Sayangnya, saya tidak pernah bertemu langsung dengan Gus Mik. Supranatural lebih banyak mengintervensi setelah masa kepresidenan Abdurrahman Wahid ketimbang masa-masa sebelumnya: lihat van Bruinessen (2002).

[32]Mustofa Bisri menulis kata pengantar bagi biografi wali ortodoks, Kiai Hamid Pasuruan (Ahmad 2001), di mana ia mempertentangkan wali sejati dengan sejumlah wali lain (*wali tiban*, 'wali siap jadi') yang banyak terdengar dalam tahun-tahun yang lalu.

[33]Saya telah menulis panjang lebar tentang Kadirun Yahya dalam van Bruinessen (1992, Bab XI) dan van Bruinessen (2006).

Daftar Pustaka

Abdurrahman, Moeslim. 1978. Sufisme di Kediri. Dalam *Sufisme di Indonesia [topik khusus jurnal Dialog]*, 23-40.

_____.1990. Die Tijaniyya in Indonesia: orthodox oder h□retisch? Dalam *Islamische mystische Bruderschaften im heutigen Indonesia*, ed. Werner Kraus, hlm. 131-44. Hamburg: Institut fur Asienkunde.

Ahmad, Hamid. 2001. *Percik-percik Keteladanan Kiai Hamid Pasuruan*. Pasuruan: Lembaga Informasi dan Studi Islam (LIslam); Yayasan Ma'had as-Salafiyah.

Bruinessen, Martin van. 1990. The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia, *Der Islam*, 67: 150-79.

_____.1992. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei historis, geografis dan sosiologis*. Bandung: Mizan.

_____.1994a. The Origins and Development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia, *Studia Islamika – Indonesia Journal for Islamic Studies*, 1(1): 1-23.

_____.1994b. *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS.

_____.1994c. Pesantren and Kitab Kuning: Continuity and Change in a Tradition of Religious Learning. Dalam *Texts from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World*, ed. Wolfgang Marschall, hlm. 121-46. Berne: The University of Berne Institute of Ethnology.

_____.1999. Controversies and Polemics Involving Sufi Orders in Twentieth-century Indonesia. Dalam *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. Frederick de Jong and Bernd Radtke, hlm. 705-28. Leiden: Brill.

_____.2002. Back to Situbondo? Nahdlatul Ulama Attitudes towards Abdurrahman Wahid's Presidency and His Fall. Dalam *Indonesia: In Search of Transition*, ed. Henk Schulte Nordholt and Irwan Abdullah, hlm. 15-46. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

_____.2006. After the Days of Abu Qubays: Indonesian Transformations of the Naqsyabandiyah Khalidiyyah, *Journal of the History of Sufism*, 5.

Dhofier, Zamakhsyari. 1999. *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*. Arizona: Arizona State University, Program for Southeast Asian Studies.

Drewes, G.W.J. 1925. *Drie Javaansche Goeroe's, Hun leven, onderricht en messiasprediking*. Leiden: A. Vross [diss. Leiden].

Effendi, Djohan. 1990a. PPTI: eine konfliktreiche Tarekat-Organisation. Dalam *Islamische mystische Bruderschaften im heutigen Indonesia*, ed. Werner Kraus, hlm. 91-100. Hamburg: Institut fur Asienkunde.

_____.1990b. Uber nichtortodoxe und synkretische Bruderschaften im gegenwartigen Indonesien. Dalam *Islamische mystische Bruderschaften im heutigen Indonesia*, ed. Werner Kraus, hlm. 101-30. Hamburg: Institut fur Asienkunde.

Feener, R. Michael. 1998. A Re-examination of the Place of al-Hallaj in the Development of Southeast Asian Islam, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 154: 571-92.

Geertz, Clifford. 1959. Ritual and Social Change: A Javanese Example, *American Anthropologist*, 51: 991-1012.

_____.1960. *The Religion of Java*. New York: The Free Press.

_____.1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.

Grave, Jean-Marc de. 2001. *Initiation rituelle et arts martiauz: Trois ecoles de kanuragan Javanais*. Paris: L'Harmattan.

Hassan, Kamal. 1980. *Muslim Intellectual Responses to New Order Modernization in Indonesia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa.

Howell, Julia Day. 1976. *Vehicles for the Kalki Avatar: The Experiments of a Javanese Guru in Rationalizing Ecstatic Religion*. PhD dissertation diajukan ke Stanford University.

_____.2001. Sufism and the Indonesian Islamic Revival, *The Journal of Asian Studies*, 60: 701-29.

Howell, Julia Day, Subandi and Nelson, Peter L. 1998. Indonesian Sufism: Signs of Resurgence. Dalam *New Trends and Developments in the World of Islam*, ed. Peter B. Clarke, hlm. 277-97. London: Luzac Oriental.

Jay, Robert. 1957. *Santri and Abangan, Religious Schism in Rural Central Java*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Kartodirdjo, Sartono, Soeroto, Soeri and Hatmosuprobo, Suhardjo, eds. 1975. *Sarekat Islam lokal*. Jakarta: Arsip Nasional Republik Indonesia.

Korver, A.P.E. 1982. *Sarekat Islam 1912-1916, Opkomst, bloei en structuur van Indonesie's eerste massabeweing*. Amsterdam: Historisch Seminarium van de Universiteit van Amsterdam.

Kumar, Ann. 1985. *The Diary of a Javanese Muslim, Religion, Politics and the Pesantren 1883-1886*. Canberra: Australian National University, Faculty of Asian Studies.

Latief, Sanusi. 1988. *Gerakan kaum tua di Minangkabau*. Disertasi PhD diajukan ke IAIN, Jakarta.

Lombard, Denys. 1985. Les tarekat en Insulinde. Dalam *Les orders mystiques en Islam*, ed. Alexandre Popovic and Gilles Veinstein, hlm. 139-63. Paris: E.H.E.S.S.

McDonald, Hamish. 1980. *Suharto's Indonesia*. Blackburn, Vict. (Aust): Fontana Books.

Millie, Julian Patrick. 2006. *Splashed by the Saint: Ritual Reading and Islamic Sanctity in West Java*. Tesis PhD diajukan ke Universiteit Leiden, Leiden.

Mulyati, Sri. 2004. Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah: tarekat temuan tokoh Indonesia asli. Dalam *Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*, ed. Sri Mulyati, hlm. 253-90. Jakarta: Prenada Media.

Muttalib, Jang A. 1981. Social Movements in Jambi during the Early 20th Century, *Prisma – The Indonesian Indicator*, 22: 17-28.

Reeve, David. 1985. *Golkar of Indonesia: An Alternative to the Party System*. Singapore: Oxford University Press.

Soebardi, Soebakin. 1978. The Pesantren Tarekat of Surialaya in West Java. Dalam *Spectrum, Essays Presented to S.T. Alisjahbana*, ed. S. Udin, hlm. 215-36. Jakarta: Dian Rakyat.

Stange, Paul. 1980. *The Sumarah Movement in Javanese Mysticism*. Disertasi PhD diajukan ke University of Wisconsin, Madison.

Sujuthi, Mahmud. 2001. *Politik tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Jombang: studi tentang hubungan agama, negara dan masyarakat*. Yogyakarta: Gilang Press.

Suwandi, Raharjo. 2000. *A Quest for Justice: The Millenary Aspirations of a Contemporary Javanese Wali*. Leiden: KITL Press.

Thoriqot Mu'tabaroh. 1977. *Dokumentasi dan Keputusan Kongres ke V Jam'iyyah Ahli Thoriqot Mu'tabaroh di Madiun*, tgl. 2 s/d 5 Agustus 1975 M. Semarang: Pucuk Pimpinan Thoriqot Mu'tabaroh.

Fundamentalisme Sufi Antara India dan Timur Tengah

Itzchak Weismann
Mengenang Prof. Nehemia Levtzion

Pendahuluan

Persepsi Muslim kontemporer terhadap sufisme dan, demikian juga kebanyakan literatur ilmiah tentang sufisme didominasi oleh sudut pandang Islamis radikal. Menurut perspektif ini, kaum sufi merupakan contoh penyimpangan yang paling nyata dari agama murni kaum salaf dan, oleh karena itu, layak dituduh sebagai sebab bagi apa yang disebut kemunduran Islam. Namun, pandangan seperti itu mengabaikan peran penting yang dimainkan sufisme dalam kebangkitan keagamaan dan upaya-upaya pembaruan dalam Islam masa berikutnya, di samping perannya dalam perlawanan melawan kolonialisme Eropa (Levtzion dan Voll 1987; Sirriyeh 1999). Pandangan itu juga melupakan fakta bahwa terlepas dari kritik mereka terhadap praktik mistis populer, para pemimpin aliran fundamentalis awal paruh kedua abad ke-19, terutama *Ahl al-Hadits* di India dan salafiyah di dunia Arab, tetap menjalankan gagasan revivalis sufi dan tidak menolak sufisme (Weismann 2001: Bab 8). Ketika konsep salafi mengejewantah pada abad berikutnya dalam gerakan sosial-keagamaan seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir dan Jamaat Islami di anak benua India, gerakan-gerakan itu masih menggunakan bentuk organisasi tarekat sufi (Mitchel 1969: 2-7, 214-216; Seyyed Vali Reza Nasr 1994: 11-13).

Tak diragukan lagi, selama abad ke-20, sufisme dan Islam 'tradisional', secara umum, menjadi sasaran serangan yang semakin sengit, dan pengaruhnya terhadap kaum elit dan massa merosot. Dalam serangan ini, kritik fundamentalis bersatu dengan kekuatan-kekuatan 'modern'. Yang terpenting di antara kekuatan ini adalah filsafat rasional Barat yang diilhami dengan celaan khasnya terhadap mistisisme, dan negara otoriter yang cenderung menekan asosiasi masyarakat sipil semisal persaudaraan. Namun, keunggulan Islamisme radikal dalam media dewasa ini dan di dalam wacana publik tidak berarti bahwa ia tetap menjadi satu-satunya alternatif di arena kaum Muslim.

Sebaliknya, alih-alih memaparkan secara dikotomis antara Islam radikal melawan konservatif, akan lebih akurat jika memetakan spektrum aliran-aliran yang meliputi arus tengah yang merentang luas antara dua kutub ini. Termasuk di sini para pewaris berbagai aliran pembaruan masa lalu: para syaikh sufi revivalis yang ingin menyesuaikan jalan spiritual (tarekat) dengan lingkungan modern, ideolog fundamentalis yang tetap menghormati sufisme sebagai aspek moral-spiritual Islam, dan gerakan Islamis yang mempertahankan konsepsi populis dan hierarkis sufi dalam struktur mereka. Para sarjana cenderung memperlakukan arus tengah Islamis sebagai sebuah wacana moderat yang menghadapi kecenderungan totalitarian dan kasar kaum radikal (lihat misalnya, Moussalli 1999). Namun, analisis kami menunjukkan bahwa dalam hal komposisi keagamaannya, unsur penting dalam arus tengah ini adalah apa yang dapat disebut dengan fundamentalisme sufi.

Asia Selatan telah berperan sebagai tempat penting bagi penyebaran gagasan pembaruan sufi, yang terkait dengan sufi, dan anti-sufi baik pada fase revivalis pra-modern maupun era modern transformasi fundamentalis dan radikal modern. Tidak seperti pemusatan Muslim mayoritas lainnya, Muslim anak benua selalu menjadi minoritas yang relatif kecil yang hidup di tengah-tengah warga Hindu yang luas. Dari sudut pandang

ortodoks, kondisi ini menjadi sebab ancaman laten, yang memotivasi pemikiran pembaruan yang terus-menerus. Sangat berbeda dengan Turki Usmani, sekalipun pada masa kejayaan pemerintahan Muslim di India pada abad ke-6 dan ke-7, budaya politik Mughal didasarkan pada koeksistensi keagamaan dan gabungan elit non-Muslim lokal. Kebijakan ini disimbolkan dengan 'agama ilahi' sinkretiknya Sultan Akbar (1556-1605), agama istana yang berpusat pada pribadi quasi-ilahinya (Ahmad 1964; Nizami 1989).

Sultan penting terakhir Mughal, Aurangzeb (1657-1707) yang berorientasi syariah, berupaya membalikkan kecenderungan ini dan secara parsial mengesampingkan kelompok Hindu (Hodgson 1975: Bab 3). Akibatnya, bila runtuhnya pemerintahan Muslim Sunni yang lain selama abad ke-18 biasanya bermakna desentralisasi, runtuhnya Mughal mengakibatkan disintegrasi total menjadi negara-negara regional non-Muslim. Ini disatukan kembali pada abad berikutnya oleh kekuatan kolonial Inggris (Alam 1986; Bayly 1988). Sejak merdeka dan partisi pada 1947, komunitas Muslim di India selalu merasa lebih terancam daripada sebelumnya oleh mayoritas Hindu yang semakin membencinya (van der Veer 1994; Hansen 1999: Bab 6). Jadi, ketika kehancuran politik terjadi lebih cepat dan mendalam di Asia Selatan dibanding di wilayah lain dunia Islam selama beberapa abad yang lalu, di sinilah gagasan kebangkitan dan pembaruan pertama kali disusun. Ketika negara-negara Muslim lain menyusul, tokoh-tokoh agamanya dapat memanfaatkan gagasan pembaruan yang sudah ada dari saudara-saudara mereka di India.

Agen penting yang menyebarkan gagasan pembaruan dari Asia Selatan ke Kesultanan Turki Usmani dan daerah-daerah Arab lainnnya pada masa pra-modern adalah cabang Mujaddidi dari Naqsyabandiyah.[1] Mujaddidiyah didirikan menjelang akhir pemerintahan Akbar, dan sebagai bentuk perlawanan terhadap kebijakannya dalam bidang agama, oleh Ahmad Sirhindi (1564-1624), 'pembaru milenium kedua.'[2] Mujaddidiyah menekankan

kewajiban pembimbing spiritual agar membimbing penguasa ke jalan syariah. Namun, orientasi politik yang mencolok ini terlihat lebih jelas di wilayah Turki Utsmani ketimbang di India itu sendiri, di mana situasi politik yang tidak menguntungkan membuat Mujaddidiyah semakin bungkam.

Nada aktivis ini sampai ke Kesultanan Turki Usmani dan istananya pada peralihan abad ke-18 melalui karya Murad al-Bukhari, pendiri keluarga Muradi terkenal di Damaskus (Babir 1983). Ini membuahkan hasil pada awal abad ke-19 ketika cabang Khalidiyah mendukung upaya para sultan untuk menetapkan kesultanan pada jalur pembaruan (Abu-Manneh 2001). Kemudian pada abad yang sama, inisiatif beralih ke kaum fundamentalis pertama India, *Ahl al-Hadits* (Metcalf 1982: 268-296). Para pemimpin aliran ini juga menyatakan berakar pada tradisi revivalis Naqsyabandiyah (Saeedullah 1973: 150-157). Karena pengaruh Barat, mereka mengembangkan konsep rasional baru tentang *ijtihad*, yang sangat penting dalam pembentukan salafiyah modern di Irak dan Syria (Weismann 2003b). Pada pertengahan abad ke-20, ideolog utama Jamaat Islami Indo-Pakistan, Abul A'la al-Maududi, memengaruhi garda depan radikal di dunia Arab. Maududi tidak lagi mempraktikkan sufisme, dan konsepnya tentang *hakimiyah* (kedaulatan) dan *'ubudiyah* (ibadah) menjadi fondasi bagi manifesto Islamis Sayyid Qutbh, *Ma'alim fi al-Thariq* (Kepel 1985: 47-52).

Dalam bab ini saya melacak alur lain—yang tidak banyak diketahui, tetapi tidak kalah penting—dari transmisi mutakhir tentang konsep pembaruan keagamaan dari India ke Timur Tengah. Alur ini termasuk alur fundamentalis sufi moderat dan berkaitan erat dengan tradisi revivalis Naqsyabandiyah. Inti alur ini terletak pada gagasan untuk mengesampingkan istilah konvensional sufi dan bentuk organisasi sebagai sarana pelestarian esensi spiritualnya dalam menghadapi zaman 'modern' secara umum dan kritik Islamis radikal secara khusus. Konsep ini, yang bisa dideskripsikan sebagai "sufisme tanpa tasawuf," menjadi bagian dari wacana keislaman

di Syria pada awal 1980-an dalam konteks perlawanan Islamis terhadap rezim Hafiz al-Asad dari Partai Ba'ats. Gerakan ini bersumber di Asia Selatan bebe-rapa dasawarsa sebelumnya dalam organisasi Nadwat al-Ulama yang berpusat di Lucknow.

Bab ini dimulai dengan analisis terhadap latar belakang dan penggunaan secara khusus konsep ini di kalangan tiga pendukung utamanya yang membentuk garis arus tengah Islamis di Syria. Mereka ini, di satu sisi, adalah Ahmad Kuftaru, Mufti Agung dukungan pemerintah dan Syaikh Naqsyabandiyah, dan di sisi lain Abd al-Fattah Abu Ghudda dan Sa'id Hawwa, dua pemimpin Naqsyabandiyah yang berkaitan dengan oposisi Ikhwanul Muslim. Yang pertama ahli hadis, yang kedua aktivis keagamaan dan ideolog. Selanjutnya, saya membahas latar belakang Abu al-Hasan Ali Nadwi, tokoh India yang merumuskan konsep ini pada 1950-an, dan saluran penyebarannya ke Syria. Dengan contoh-contoh ini, saya ingin menjelaskan bahwa tidak hanya sufi dan gagasan yang terkait dengan sufi pada abad ke-20 terus mengalir dari Asia Selatan ke Timur Tengah bersamaan dengan gagasan fundamentalis-radikal, tetapi juga gerakan-gerakan yang mengejewantahkan gagasan semacam itu mendukung dalam memainkan peran moderat di lingkungan Islamis kontemporer.

"Sufisme Tanpa Tasawuf"

Gagasan untuk mengesampingkan istilah-istilah sufi, bahkan termasuk istilah tasawuf dan tarekat, secara tegas disebutkan dalam sebuah buku yang muncul di Syria pada 1990 dengan judul *al-Tarbiyah al-Ruhiyah bayna al-Suffiyin wal Salafiyyin* (Pendidikan Spiritual antara Kaum Sufi dan Salafi) (al-Syaikhani 1990). Karya ini menggambarkan ajaran-ajaran Ahmad Kuftaru (1915-2004) yang kemudian menjadi Mufti Agung Syria, yang selama empat puluh tahun menjadi tokoh agama terkemuka di negara tersebut.[3] Kuftaru juga menjadi pemimpin tarekat Naqsyabandiyah cabang

Khalidiyah yang sekarang tersebar luas di Syria, yang umumnya disebut Kuftariyah (De Jong 1990; Bottcher 1998: 164–193).

Dari pengaruh Kurdi, afiliasi sufi Kuftaru melalui ayahnya[4] ke Isa al-Kurdi (1831-1912), yang merupakan tokoh penting dalam regenerasi Khalidiyah di Damaskus pada peralihan abad ke-20. Isa setia kepada Sultan Usmani, namun khawatir terhadap pengaruh Barat yang meningkat pada elit perkotaan pada masanya. Karena itu, ia mengalihkan perhatiannya pada strata bawah perkotaan dan perkampungan (Weismann 2003a). Kuftaru mulai melaksanakan aktivitas publik setelah Syria merdeka pada 1946 sebagai anggota pendiri ikatan ulama Damaskus, *Rabithah al-'Ulama*, yang didominasi oleh wakil-wakil terkemuka Isa dan ulama lain yang berorientasi sufi seperti dia (al-Hafiz dan Abaza 1986: 725-726). Akibatnya, ia memulai karier di komisi fatwa (*ifta'*) dan terlibat dalam politik.

Sesuai dengan perintah Naqsyabandiyah-Mujaddidi agar mencari pengaruh dari penguasa, Kuftaru bersedia bekerja sama dengan Partai Ba'ats terlepas dari karakter minoritasnya dan ideologi sekulernya. Ini membuatnya dinominasikan sebagai mufti Syria pada 1964, setahun setelah berdirinya rezim baru. Aliansinya dengan Ba'ats semakin erat pada 1971 menyusul pengambilalihan kekuasaan oleh Hafiz al-Asad, ketika Kuftaru diangkat sebagai anggota parlemen dan masjid sederhananya dijadikan pusat sebuah yayasan keagamaan yang disponsori pemerintah. Dalam yayasan ini, di tahun 1982, pada puncak pemberontakan Hama, ia meresmikan sekolah tinggi dakwah Islam (Bottcher 1998: 154-223; Stenberg 1999; Geoffroy 1997).

Seperti tercermin dalam *al-Tarbiyah al-Ruhiyah*, dan dalam berbagai kesempatan lain, Ahmad Kuftaru setuju dengan kecaman kaum salafi terhadap sufi yang menyimpang, yang pada dasarnya ia pahami sebagai pendukung mazhab Ibnu Arabi. Kuftaru juga menerima seruan lawan-lawan Ibnu Arabi untuk kembali kepada jalan murni kaum salaf, di samping menerima celaan mereka terhadap taklid bermazhab dan dukungan terhadap *ijtihad* sebagai

jalan menuju kemajuan. Ia juga menekankan perlunya menafsirkan Islam secara rasional dan praksis, dan memerangi bid'ah dan takhayul. Di sisi lain, Kuftaru menyalahkan kaum salafi atas penafsiran literalnya terhadap kitab suci dan menegaskan bahwa aspek spiritual Islam sangat penting untuk mengatasi berbagai godaan zaman modern. Untuk mengobati kesalahpahaman kaum salafi itulah ia ingin memperkenalkan jenis pendidikan spiritual yang dapat menggantikan istilah-istilah kontroversial sufi dengan peristilahan yang diambil dari Al-Qur'an.[5] Karena itu, Kuftaru menyebut metode pendidikannya dengan penyucian jiwa (*tazkiyat al-nafs*) dan penyadaran terus-menerus akan kehadiran Tuhan (*ihsan*). Metode utamanya adalah mengingat nama Tuhan (*dzikr*), berikut sejenis moral asketisme dan praktik Naqsyabandiyah dalam mengikatkan hati dengan guru (*rabithah*). Kuftaru berharap metode ini dapat mendamaikan sufi ortodoks dan kaum Salafi dalam menentang Islam radikal, di satu sisi, dan para sufi yang menyimpang dan ulama konservatif secara umum, di sisi lain (Syaikhani 1990: 287-297).

Menghidupkan Kembali *Rabbaniyah*

Penjelasan Syaikh Ahmad Kuftaru atas konsep arus tengah tentang 'pendidikan spiritual' harus dilihat dalam konteks konflik yang lebih luas antara rezim Ba'ats tempat ia mengabdi dan oposisi Islamis. Lebih khusus lagi, konsep tersebut merupakan reaksi terhadap serial buku berorientasi sufi yang terbit pada tahun-tahun sebelumnya yang membahas konsep serupa. Pengarang serial ini adalah Said Hawwa (Weismann 1993; Hawwa 1987), ideolog utama Ikhwanul Muslimin di Syria masa Hafiz al-Asad. Seorang putra keluarga miskin dari Hama, Hawwa (1935-1989) juga mengikuti tarekat Naqsyabandiyah-Khalidiyah. Ia mewarisi kombinasi afiliasi sufi dan keanggotaan dalam Ikhwanul Muslimin ini dari gurunya, Muhammad al-Hamid (1910-1969). Yang terakhir ini, pada gilirannya, adalah murid Abu al-Nasr Khalaf (1875-1949), seorang mursyid Khalidiyah yang sangat populer yang, seperti

Isa al-Kurdi di Damaskus, menyebarkan tarekat itu di kota dan perkampungan di Syria Utara selama pemerintah Perwalian Prancis. Hamid membantu mendirikan cabang Ikhwanul Muslimin di Hama pasca kemerdekaan dan kemudian menjadi pembimbing spiritualnya.[6]

Mengikuti nasihat Hamid, Hawwa bergabung dengan Ikhwanul Muslimin pada 1953 dan naik ke jabatan pemimpin dalam gerakan segera di saat mulai berkuasanya Partai Ba'ats, ketika tokoh-tokoh lama dipaksa meninggalkan negeri tersebut. Selanjutnya, ia dibebani tanggung jawab untuk merumuskan doktrin Ikhwanul Muslimin dalam menghadapi situasi baru. Meskipun dipaksa meninggalkan Syria juga, Hawwa diizinkan kembali ke negaranya setelah berdirinya rezim Asad. Ia dipenjara pada 1973 dan setelah dibebaskan lima tahun kemudian, ia meninggalkan negara tersebut untuk selama-lamanya. Dengan begitu, ia terhalang untuk memoderasikan kaum radikal, yang mendorong gerakan Islam Syria kepada konfrontasi berdarah dengan rezim.[7]

Buku pertama dalam serial sufi Sa'id Hawwa berjudul *Tarbiyatuna al-Ruhiyah* (Pendidikan Spiritual Kita) dan terbit pada 1979 ketika perlawanan kaum Islamis mendapatkan momentum. Buku ini dilengkapi dengan risalah kecil bernama *Ihya al-Rabbaniyyah* (Menghidupkan Kembali Rabbaniyah), yang muncul pada 1984 setelah pasukan keamanan Syria menumpas perlawanan tersebut secara brutal.[8] Tujuan tegas Hawwa dalam *Tarbiyatuna al-Ruhiyah* adalah memperkenalkan para aktivis Islamis dengan tradisi sufi revivalis dan, dengan begitu, membekali mereka dengan 'kedalaman' spiritual. Ia menunjukkan dalam pendahuluannya bahwa pada mulanya ia ingin memberi judul buku itu 'Tasawuf Gerakan Islam Kontemporer' atau 'Kehidupan Spiritual Tentara Tuhan', tetapi karena berbagai alasan yang tak syak lagi terkait dengan kebencian umum terhadap sufisme, ia memilih judul yang ada di buku itu.

Hawwa yakin bahwa pandangan yang jelas tentang sufisme sangat penting untuk melindungi gerakan Islamis agar tidak tertarik dengan kaum radikal, yang mengancam menyeretnya pada perlawanan tak berdaya terhadap Ba'ats, atau oleh lawan-lawan mereka yang, seperti Ahmad Kuftaru, bersedia bekerja sama dengan rezim yang tidak Islami. Menghadapi dua kutub ini, Hawwa ingin menguraikan landasan sufisme salafi arus tengah. Buku ini merupakan 'buku masyarakat luas,' dan tidak hanya bagi elit saja (Hawwa 1981: 6-8). Sesuai dengan skemanya untuk mengurangi peristilahan sufi, pendidikan spiritual yang ia ajukan meliputi kombinasi ilmu (pengetahuan keagamaan) yang didasarkan pada *ijtihad*, dan *tazkiyat al-nafs* yang dapat mengantarkan pada *ihsan* (Hawwa 1981: 277, 313). Pendidikan seperti itu, dalam keyakinan Hawwa, juga akan menjamin tujuan-tujuan politik gerakan Islamis di zaman modern, zaman di mana kemurtadan (*riddah*) mengancam untuk hadir kembali (Hawwa t.th.: 5-11): pendirian sebuah pemerintahan Islam di setiap negara Muslim dan perbaikan kesatuan seluruh umat melalui *khilafah* (Hawwa n.d.: 120-121, 147-149).

Hasil yang memilukan dari perlawanan Islamis yang dipimpin kelompok radikal pada 1982 mendorong Sa'id Hawwa untuk menjabarkan lebih lanjut gagasan tentang 'sufisme tanpa tasawuf' sebagai alur aksi alternatif yang lebih bijaksana. Pada inti skemanya, seperti diuraikan dalam *Ihya al-Rabbaniyyah*, terdapat reorganisasi gerakan Islamis 'dari bawah'. Hawwa menganjurkan pembentukan kelompok studi dan zikir di setiap perkampungan dan desa, yang akan memberi contoh jalan kaum salaf dan aktif mendakwahkan dan mengajarkan Islam kepada masyarakat. Organisasi akar rumput yang longgar ini tampaknya sebagai kelanjutan dari strategi populis Abu al-Nasr Khalaf, mursyid agung Naqsyabandiyah di Syria Utara selama pemerintahan perwalian Prancis. Namun, di balik kerangka sufi tradisional, mengikuti gurunya Muhammad al-Hamid, Hawwa menekankan dalam risalahnya bahwa para *rabbaniyyun*, para pemimpin dan anggota kelompok ini, harus berkiprah tidak hanya dalam ilmu

agama dan praktik sufi, tetapi juga dalam budaya modern. Dengan demikian, tugas utama mereka adalah berperan sebagai pemersatu seluruh kekuatan Islam yang berusaha mempertahankan Islam menghadapi serangan gencar abad modern dan secara khusus, membekali gerakan Islam dengan petunjuk spiritual dan praktis yang berimbang dalam perlawanannya terhadap rezim otokratik tak Islami semacam Ba'ats (Bandingkan Hawwa 1984; Weissman 1997).

Atas Nama Tradisi

Baik *tazkiyat al-nafs*, *ihsan* maupun *rabbaniyyah* tidak tergambar secara jelas dalam karya Abd al-Fattah Abu Ghudda, pemimpin Ikhwanul Muslimin cabang Syria Utara yang hidup di pengasingan di Arab Saudi sejak 1966.[9] Namun, seluruh upaya ilmiahnya menunjukkan bahwa ia pun mendukung prinsip 'sufisme tanpa tasawuf'. Lahir dari sebuah keluarga pedagang kaya dari Aleppo, Abu Ghudda (1917-1997) juga berakar pada tradisi Naqsyabandiyah Khalidiyah. Guru pertamanya adalah Isa al-Bayanuni (1873-1943), *khalifah* Abu al-Nasr Khalaf, yang digambarkannya sebagai 'pencinta Nabi dan pengikut jalan yang lurus, saleh dan murni dengan zuhud, ketakwaan dan ibadah', tetapi tanpa menyebutkan afiliasi sufinya (Al Rasyid 1999: 150).[10] Setelah menyelesaikan studinya di al-Azhar pada paruh kedua 1940-an, Abu Ghudda menjalin hubungan dengan Muhammad Zahid al-Kausari (1878-1952), mantan wakil Syaikh Turki Usmani yang konservatif, yang juga anggota Khalidiyah (Algar 1990: 43).

Di sisi lain, Abu Ghudda berjasa mendirikan ikatan pemuda Islam pertama di Aleppo pada 1935, ketika ia baru berusia 18 tahun (Batatu 1982: 14). Ia dipengaruhi oleh Hasan al-Banna ketika di Mesir, dan setelah kembali ke kota asalnya pada 1951, ia memperoleh tugas mengajar dan berdakwah dan kemudian dianggap sebagai pemimpin bayangan Ikhwanul Muslimin lokal. Dalam hal ini, ia mirip dengan Muhammad al-Hamid di Hama.

Pada 1962, Abu Ghudda terpilih sebagai anggota parlemen melalui Ikhwanul Muslimin dan sebagai anggota pendiri Liga Dunia Muslim (Muslim World League) yang disponsori Saudi atas nama ulama Syria.[11] Dipenjara selama 11 bulan menyusul kemenangan Ba'ats, Abu Ghudda pergi ke Saudi Arabia, tempat ia mengabdikan diri untuk mengajar, meneliti dan berpolitik. Dalam kapasitas ini, ia juga kerap mengunjungi negara-negara Muslim. Ketika konflik dengan Ba'ats memuncak, Abu Ghudda muncul sebagai pemimpin faksi moderat dari Ikhwanul Muslimin yang pada pertengahan 1980-an berupaya melakukan kerja sama dengan rezim tersebut (Hinnebusch 1990: 282-286). Pada 1995, ulama yang sudang mulai sepuh itu diizinkan untuk kembali ke Syria, tempat ia menghabiskan tahun-tahun terakhir hidupnya.[12]

Di antara 70 lebih buku-buku Abd al-Fattah Abu Ghudda, sebagian besar adalah suntingan ilmiah atas karya-karya tentang hadis dan sebagian kecil tentang fikih.[13] Hanya satu tentang karya sufi klasik, *Risalat al-Mustarsyidin* (Risalah bagi Para Pencari Petunjuk Spiritual) buah tangan Muhasibi. Dalam hal ini, Abu Ghudda juga menghindari menyebutkan bahwa pengarangnya adalah seorang sufi. Ia menyebut Muhasibi sebagai salah seorang salaf dan mencirikannya sebagai seorang zahid, ulama dan dai yang meninggalkan karya-karya berharga tentang penyucian perbuatan dan jiwa manusia.[14] Buku-buku yang ditulis Abu Ghudda sendiri juga kebanyakan membahas pendidikan moral-spiritual, sebuah bidang yang ia tekuni selama dua tahun setelah menyelesaikan studinya di al-Azhar (Al Rasyid 1999: 125).

Yang terpenting di antara kompilasinya adalah *Safahat min Sabr al-'Ulama 'ala Syadaid al-'Ilmi wa al-Tahshil* (Anekdot tentang Kesabaran Ulama dalam Menghadapi Kesulitan Ilmu dan Belajar), yang mencontoh ringkasan kritis Ibnu Jauzi atas karya hagiografis Abu Nu'aim al-Isfahani, *Hilyat al-Aulia* (Abu Ghudda 1992). Yang menjadi sasaran Abu Ghudda di sini adalah pemuda berpendidikan kontemporer, yang karena pengaruh budaya

Barat meremehkan warisan Islam. Dalam buku ini ia mengumpulkan banyak kisah tentang kesulitan yang dialami para murid dan ulama sepanjang masa, untuk memperoleh dan mencatat ilmu. Namun, Abu Ghudda secara eksplisit menghindari membicarakan penderitaan yang menimpa ulama di tangan para penguasa, dan perhatian utamanya adalah tema-tema yang terkait dengan sufi, seperti kelaparan dan kehausan, sedikit tidur dan banyak berkelana, kemiskinan dan kesederhanaan. Ia percaya bahwa teladan orang-orang saleh tersebut, kebanyakan mereka, katanya, berlatar belakang pekerja dan petani sederhana, yang mampu mengadakan perbaikan moral di kalangan pemuda Islam dan menanamkan pada diri mereka semangat berkorban demi Islam (Abu Ghudda 1992: 7-21, 32).

Jaringan Asia Selatan

Skema 'pendidikan spiritual' Ahmad Kuftaru, Abd al-Fattah Abu Ghudda, dan Said Hawwa masing-masing tampak berbeda satu sama lain. Mereka berbeda pada titik tolaknya—persaudaraan kaum sufi, upaya ilmiah, dan aktivisme Ikhwanul Muslimin—juga pada orientasi politiknya—kerja sama dengan rezim Ba'ats, tunduk kepadanya atau menentangnya. Namun, ketiga skema ini memiliki titik temu, terutama berdasarkan latar belakang pembaruan Naqsyabandiyah yang sama, dalam program penggabungan ideologi salafi moderat dengan ortodoksi yang terikat dengan pencarian spiritual. Jadi, ketiganya dapat dipandang sebagai respons yang berbeda dalam arus tengah Islam yang lebih luas terhadap "modern" secara umum, dan terhadap realitas pemerintahan sekuler non-Sunni di Syria secara khusus.

Situasi yang sama dihadapi seabad sebelumnya oleh minoritas Muslim India, yang kehilangan sisa dominasi politiknya di Anak Benua bersamaan dengan ditumpasnya Revolusi Besar dan lenyapnya Dinasti Mughal pada 1857-1858. Di bawah pemerintahan kolonial Inggris, para pemimpin Muslim India mendirikan berbagai gerakan sosio-keagamaan. Gerakan-gerakan

ini mengajukan beragam proyek pembaruan, namun sama-sama memiliki pemahaman dasar bahwa untuk melindungi budaya Muslim dan statusnya sendiri, mereka harus memberi perhatian lebih banyak pada pendidikan agama bagi orang awam (Ahmad 1967; Hardy 1972; Lelyveld 1978; Metcalf 1982). Nadwat al-Ulama berdiri kokoh di antara gerakan pembaruan ini terutama karena interaksinya dengan dunia Arab. Pemimpin terkemuka Nadwat al-Ulama pada paruh kedua abad ke-20, Abu al-Hasan Ali al-Nadwi, memahami dan menyebarkan gagasan untuk mengesampingkan peristilahan sufi, di samping konsep *ridda* dan *rabbaniyah*, sebagai respons terhadap situasi minoritas Muslim di negara India sekuler yang merdeka.

Nadwat al-Ulama (Dewan Ulama) didirikan pada 1891 di Kanpur, Uttar Pradesh, oleh sekelompok pejabat pemerintah yang berorientasi keagamaan, tokoh lokal dan ulama.[15] Tokoh terkemuka di kalangan pendiri adalah Syaikh Mujaddi-Naqsyabandiyah, Muhammad Ali Mongiri (1846-1927), yang menjadi ketua pertamanya. Beraliansi dengan kekuatan kolonial, tetapi khawatir terhadap aktivitas misionaris Kristen dan kebangkitan Hindu, tujuan utama asosiasi baru ini adalah menciptakan ulama 'modern' yang mampu bertahan terhadap tantangan ini. Lebih khusus lagi, para pemimpin Nadwat ingin mereformasi sistem pendidikan lama dan meningkatkan persatuan di kalangan ulama yang berbeda pendapat. Berada di antara aliran modernis Aligarh yang lebih dulu berdiri dan Deoband yang beraliran tradisional, aktivitas dewan diwujudkan dalam pendirian sebuah madrasah baru, yang dasar-dasarnya telah diletakkan di Lucknow pada 1898.

Sasaran penting lain adalah pendirian *dar al-ifta* (Lembaga Fatwa) dan dakwah ke luar negeri. Untuk sementara, Nadwat berada di bawah pengaruh Shibli Nu'mani (1857-1914), mantan pengajar di Aligarh University yang memiliki pandangan agak modernis.[16] Menyusul wafatnya, elit yang lebih konservatif dari kota-kota kecil sekitar (*qasbas*) memperoleh keunggulan dengan dinominasikannya Abd al-Hayy al-Hasani (1869-1923), teman dekat

Mongiri, sebagai direktur sekolah. Keturunannya, Bani Nadwi, mengubah jabatan itu menjadi warisan keluarga dan mendekatkan mata pelajaran di Nadwat al-Ulama ke silabus pendidikan tinggi tradisional di India Muslim.

Bani Nadwi adalah keluarga ulama terkenal yang mengklaim keturunan dari Nabi Muhammad (*sadat*), yang menetap di India setelah berdirinya Kesultanan Delhi pada abad ke-13 (Bredi 1999). Afiliasi sufi utamanya, melalui Sayyid Ahmad Barelwi (Shahid), pemimpin jihad abad ke-19 yang terkenal,[17] berasal dari Adam Banuri, *khalifah* terkenal Ahmad Sirhindi dan orang pertama yang menyebarkan ajaran Mujaddidiyah di Hijaz.[18] Mengikuti tradisi ini, Abd al-Hayy menjadi murid Fadl al-Rahman Ganj Muradabadi (w. 1894), seorang mursyid Naqsyabandiyah berpengaruh yang memiliki hubungan dengan banyak pendiri Nadwat al-Ulama (Hartung 2003; Mukarram 1992: 145-150). Hubungan sufi ini dilanjutkan oleh putra-putranya: Abd al-Ali (lahir 1893), yang terpilih sebagai ketua Nadwat seumur hidup pada 1931, dan Abu al-Hasan Ali (lahir 1914), yang menggantikannya pada 1961 dan menjabat sampai wafat pada 1999.

Menurut kesaksiannya, Abu al-Hasan mulai akrab dengan karya Ahmad Sirhindi *Maktubat* (kumpulan surat-surat) ketika ia berumur 17 tahun atas saran saudaranya (Nadwi 1994: 1-2).[19] Seperti ditunjukkan Hartung, afiliasi Naqsyabandiyah selalu dekat di hatinya. Mursyid pertama Nadwi dari Naqsyabandiyah berasal dari provinsi barat laut di Pakistan sekarang, tetapi kemudian ia juga menjadi murid Abd al-Qadir Ra'ipuri (w. 1962) yang lebih dekat dari kediamannya. Syaikh ini memiliki kaitan erat dengan Tablighi Jamaat, organisasi akar rumput yang didirikan pada pertengahan 1920-an dengan tujuan mendakwahkan Islam di kalangan Muslim India.[20] Nadwi tetap menjadi mursyid Mujaddidiyah-Naqsyabandiyah selama sisa hidupnya, seraya menggabungkannya dengan minat abadinya terhadap studi hadis (al-Nadwi 1998). Namun, ia melaksanakan sebagian besar kegiatannya melalui lembaga yang terkait dengan sufi yang dengannya ia diasosiasikan:

Nadwat al-Ulama dan Tablighi Jamaat (Hartung 2003: 250-263, 322-329). Melalui organisasi ini, Nadwi dan gagasan-gagasannya menjadi dikenal para koleganya di Syria: Ahmad Kuftaru, Abd al-Fattah Abu Ghudda, dan Sa'id Hawwa.

Sebagai seorang lulusan Nadwat al-Ulama, Abu al-Hasan al-Nadwi tidak hanya menguasai bahasa Arab, tetapi juga mengenal betul sejarah dan situasi terkini dunia Arab. Kunjungan pertama Nadwi ke Timur Tengah adalah ketika melaksanakan haji pada 1947, yang ditujukan untuk menunjang usaha dakwah Tablighi Jamaat (Mukarram 1992: 269). Haji keduanya, tiga tahun kemudian, diperpanjang menjadi perjalanan dakwah selama setahun di kawasan tersebut, dan saat itulah ia menjalin hubungan dengan banyak tokoh Islam Arab terkemuka.[21] Di Mesir, salah satu tujuan utamanya, ia sangat terkesan dengan aktivitas politik dan intelektual gerakan Ikhwanul Muslimin, yang terlihat baginya sebagai pelengkap bagi populisme diam Tablighi (al-Nadwi 1975: 26-33, 86-89, 99-103).

Namun, klaim yang sering diulang bahwa al-Nadwi-lah yang menyebarkan gagasan radikal Abu al-A'la al-Maududi kepada Sayyid Qutb[22] harus diubah secara sungguh-sungguh. Tentu, ia bergabung dengan Jamaat Islami setelah organisasi ini berdiri pada 1941 dan membantu menerjemahkan beberapa tulisan penting Mawdudi. Lebih dari itu, dalam karyanya yang berpengaruh *Madza Khasira al-'Alam bi Inhithath al-Muslimin* (Apa Kerugian Dunia Akibat Kemunduran Kaum Muslim, 1944), ia mengikuti Maududi dengan menyebut berpalingnya bangsa Arab dari Islam sebagai jahiliyah modern (Zaman 2002: 162-163). Meskipun demikian, sejak 1950 kedua orang ini telah lama mengambil jalan berbeda (Hartung 2003: 297-305). Karena mengalami apa yang disebut Mukarram sebagai transformasi dari kerangka memerintah ke kerangka yang berorientasi membimbing, Nadwi merasa lebih dekat dengan Muhamad al-Ghazali dan al-Bahi al-Khuli. Para pemimpin Ikhwanul Muslimin ini memiliki kecenderungan sufi dan menghidupkan gagasan orisinil yang lebih moderat pendiri

organisasi itu, Hasan al-Banna (al-Nadwi 1975: 59, 64-66, 100-103).[23]

Abu al-Hasan Ali al-Nadwi risau dengan penyakit moral dan sosial yang ia amati di Mesir dan merasa lebih betah dalam atmosfer Syria yang masih religius tradisional. Rekan utamanya saat kunjungan pertamanya ke negeri itu adalah Ahmad Kuftaru, kolega Naqsyabandiyahnya. Nadwi mulai mengenal Kuftaru beberapa bulan sebelumnya saat haji, dan bersama Kuftaru-lah ia menghabiskan sebagian besar waktunya di Damaskus. Ketika menghadiri ceramah umum syaikh muda di Masjid Umayyah, al-Nadwi mengagumi metode Kuftaru dalam menafsirkan kitab suci dalam tinjauan isu mutakhir dan pengalaman sehari-hari, di samping kemampuannya mengekspresikan dirinya dalam bahasa yang sederhana sehingga dapat dimengerti orang awam (al-Nadwi 1975: 224-225). Selanjutnya, ia mendengarkan penuh minat skema Kuftaru dalam mengembalikan agama pada kehidupan personal dan kepada masyarakat dengan membangun hubungan dengan para politisi yang berkuasa, dan lewat mereka memberikan arah Islami kepada pendidikan publik dan media massa (al-Nadwi 1975: 236-237).

Selain dari Ahmad Kuftaru, Abu al-Hasan Ali al-Nadwi secara alami juga ingin sekali mengenal Ikhwanul Muslimin Syria, juga ulama salafi dan syaikh sufi reformis yang mendukungnya. Pertemuan pertamanya dengan pemimpin mereka, Mustafa al-Sibai, berlangsung di parlemen, ketika wakil-wakil Ikhwan terlibat aktif memperjuangkan karakter Islami Syria (al-Nadwi 1975: 227-229). Nadwi selanjutnya berkeliling negeri di antaranya ditemani al-Sibai, mengunjungi pusat-pusat kegiatan Ikhwanul Muslimin dan bertemu, antara lain, Abd al-Fattah Abu Ghudda di Aleppo dan tentu saja Muhammad al-Hamid di Hama (al-Nadwi 1975: 282-294).[24]

Nadwi kembali ke Syria pada 1956, kali ini atas undangan Sibai, yang saat itu telah dinominasikan sebagai Dekan Fakultas Syariah yang baru didirikan di Universitas Damaskus. Ia

memanfaatkan setengah tahunnya di sana menyampaikan serangkaian kuliah mengenai para pembaru besar Islam masa lalu untuk memperkuat relasinya dengan para ulama Syria. Ketika pada 1960 Ikhwanul Muslimin mendirikan jurnalnya, *Hadharat al-Islam*, Nadwi diminta mengirimkan tulisan-tulisannya. Tulisan-tulisan ini umumnya membahas pengaruh Islam atas India (Hartung 2003: 418-421; al-Nadwi 1964: 8-15). Pada 1973, Nadwi mengunjungi lagi Syria, yang saat itu dikuasai Partai Ba'ats, sebagai utusan Liga Dunia Muslim. Ia memanfaatkan kesempatan ini untuk bertemu lagi Kuftaru, seraya melihat bahwa kebanyakan temannya, yakni mereka yang berasal dari Ikhwanul Muslimin, tidak ada lagi di situ. Namun, kunjungan ini terganggu ketika para utusan tiba-tiba dipaksa meninggalkan Syria (al-Nadwi 1974).

Anjuran Ahmad Kuftaru agar mengesampingkan peristilahan sufi diambil dari artikel Nadwi yang muncul di *Hadharat al-Islam* Nomor 9 yang berjudul "Kekosongan Yang Harus Diisi" (al-Nadwi 1961: 25-33). Nadwi memulai artikelnya dengan postulat bahwa sebuah konsep sering salah menggambarkan sesuatu yang dimaksud dan, dengan begitu, melahirkan entitas yang terdistorsi yang pada gilirannya menimbulkan skeptisisme dan faksionalisme. Ia melihat bahwa hal itulah masalahnya dengan tasawuf, yang tidak berakar baik pada Al-Qur'an dan sunah maupun ucapan para sahabat, dan masalah itulah yang menimbulkan peperangan sengit sepanjang sejarah Islam. Nadwi menegaskan bahwa jika kaum Muslim membebaskan diri dari konsep bid'ah ini dan kembali pada sumber aslinya, mereka akan bersandar pada istilah Al-Qur'an *tazkiyat al-nafs* dan *ihsan*, dua pilar spiritual yang menjadi dasar masyarakat yang saleh dan pemerintahan yang adil kaum salaf. Ilmu yang membahas aspek-aspek batin syariah ini kemudian disebut *fiqh al-bathin*.

Nadwi mengakui bahwa sufisme telah ambil bagian dalam kemunduran umat pada generasi berikutnya, karena ahli bid'ah, filosof dan para rahib dibolehkan bertindak melalui panji-panjinya. Namun, dalam setiap generasi telah muncul umat Tuhan,

rabbaniyun, yang memperbarui dan mendakwahkan Islam melalui seruannya kepada para penguasa dan orang awam untuk menempuh jalan *tazkiyah* dan *ihsan*. Nadwi menyimpulkan bahwa jalan khas sufi mungkin sudah usang sejalan kondisi materialis modern, namun kekosongan sosial dan moral yang diakibatkannya tidak dapat dipenuhi baik oleh sains maupun kemerdekaan politik, tetapi hanya dengan senantiasa menghidupkan praktik spiritual *rabbaniyyun*.

Utang Abd al-Fattah Abu Ghudda kepada Abu al-Hasan al-Nadwi mungkin tidak langsung dibandingkan dengan Kuftaru, tetapi substansial. Karya akademik Abu Ghudda diluncurkan tak lama sebelum tiga bulan kunjungannya ke India dan Pakistan pada 1962, ketika ia diterima di Nadwat al-Ulama oleh Abu al-Hasan, yang baru saja dinominasikan sebagai direktur sekolah. Ia juga bertemu dengan para pemimpin Tablighi Jamaat dan sejumlah ulama terhormat lainnya (al-Rasyid 1999: 155-157, 216).

Suntingan ilmiah pertama yang kemudian diterbitkan Abu Ghudda adalah tiga karya Abd al-Hayy al-Lakhnawi, disertai risalah Muhasibi (al-Rasyid 1999: 180-181). Abd al-Hayy adalah seorang ulama konservatif India yang tentangnya Abu Ghudda mendengar untuk pertama kali lewat guru Turkinya terdahulu, al-Kausari. Namun, Nadwi-lah yang memberinya salinan manuskrip awalnya (al-Hindi 1963). Dalam pengantarnya untuk karya Lakhnawi lainnya mengenai sufisme, yang ia edit seperempat abad kemudian, Abu Ghudda mengambil alur tengah dalam memanjatkan zikir diam-diam dan nyaring sebagai penyembuhan jiwa dan raga, sementara menyarankan menghindari amalan yang diragukan dalam pelaksanaannya (al-Hindi 1988: 7, 13).

Abu Ghudda mengunjungi India beberapa kali lagi dalam dasawarsa berikutnya dan mempertahankan hubungan eratnya dengan Nadwi (Al Rasyid 1999: 34). Di antara berbagai pujian yang diterimanya atas karyanya, *Shafahat min Shabr al-'Ulama*, ia memilih menghiasi edisi keduanya dengan ucapan dari ulama India tersebut sebagai salah satu "dari tiga kata yang indah dari guru-

guru yang mulia, terhormat, dan agung yang menduduki tempat khusus di jiwaku dan memiliki cinta besar di hatiku." Nadwi memuji Abu Ghudda sebagai 'ulama pendidik "rabbani" yang mengingatkan ulama salaf dalam determinasinya yang tinggi, visinya yang tinggi, dan penguasaannya serta ketepatannya dalam segala ilmu' (Abu Ghudda 1992: 10, 12).

Said Hawwa adalah generasi yang lebih muda dari Abu al-Hasan Ali al-Nadwi dan terkait dengannya agak kurang personal ketimbang dengan Abu Ghudda dan Kuftaru. Ia mungkin mendengar tentang Nadwi dari gurunya, Muhammad al-Hamid, yang mungkin pernah mengikuti kuliah-kuliahnya di Fakultas Syariah pada 1956, ketika ia menjadi mahasiswa (Hawwa 1987: 44). Hawwa pasti telah membaca tulisan-tulisan Nadwi di *Hadharat al-Islam*, karena ia sering menyebut namanya dalam buku-bukunya. Gagasan tentang kemurtadan Muslim kontemporer yang diadopsi Hawwa mungkin berasal dari artikel lain Nadwi yang pertama terbit pada 1959 dalam jurnal *al-Muslimun* di Jenewa, dan kemudian menjadi risalah terpisah dalam beberapa terbitan dengan judul 'Kemurtadan ... tidak ada hubungannya dengan Abu Bakar' (*Riddah... la Abu Bakr laha*). Dalam artikel ini Nadwi menegaskan bahwa karena invasi politik dan kultur Eropa, elit Muslim diam-diam mengidap penyakit murtad, dan berkuasanya mereka pasca-kemerdekaan membuat kemurtadannya paling berbahaya sejak adanya murtad pada masa Abu Bakar. Ia memberikan jalan untuk memerangi kecenderungan ateistik bukan melalui perang atau revolusi, tetapi melalui perumusan kembali kultur Islam yang modern dan organisasi yang berdedikasi untuk mendakwahkannya (al-Nadwi 1980).

Lebih lanjut, dalam sejumlah gagasan yang dikembangkan Said Hawwa setelah 1979, dan terutama *Ihya Rabbaniyyah*, ia diilhami oleh buku Nadwi *Rabbaniyyah La Rahbaniyyah* (*Rabbaniyyah* Bukan Kerahiban), yang edisi keduanya terbit pada 1978 di Beirut.[25] Bab pertama buku ini merupakan cetak ulang dari artikel yang telah disebutkan sebelumnya "Kekosongan Yang Harus

Diisi," dan dalam bab-bab berikutnya Nadwi menjelaskan bahwa istilah *rabbaniyyah* merujuk terutama pada mursyid sufi agung dan ulama berorientasi sufi. Di antara mereka ini, ia menyebut tidak hanya tokoh-tokoh klasik seperti Abd al-Qadir al-Jailani dan Jalal al-Din al-Rumi (al-Nadwi 1986: 26-35; 55-73), tetapi juga Ahmad ibn Taimiyah, yang diklaim Nadwi tetap mendukung urgensi jalan moral-spiritual (al-Nadwi 1986: 74-94). Nadwi juga menyebutkan guru sufi dan pemimpin berorientasi sufi mutakhir yang melakukan jihad melawan serangan Eropa, seperti Abd al-Qadir al-Jazairi, Sanusiyah dan Hasan al-Banna (al-Nadwi 1986: 119-127). Kedudukan yang paling utama dalam buku al-Nadwi diperuntukkan bagi para Syaikh Mujaddidiyah-Naqsyabandiyah, para pengikut *imam-i rabbani* Ahmad Sirhindi, yang sangat penting dalam pendirian Nadwat al-Ulama dan Tablighi Jamaat: Fadhl al-Rahman Ganj Muradabadi, Ali Mongiri, dan Abd al-Qadir Ra'ipuri (al-Nadwi 1986: 36-54, 95-112, 132-141).

Nadwi menggambarkan masa sekarang ini sebagai masa nafsu dan godaan, dan sesuai dengan tujuan Tablighi Jamaat, tugas utama yang ia pikulkan kepada *rabbaniyyah* adalah mendakwahkan pesan Al-Qur'an kepada masyarakat dan mendesak mereka untuk menyucikan jiwa mereka. Bahkan, sebagaimana ditunjukkan oleh contoh gerakan Sayyid Ahmad Shahid di India dan Hasan al-Banna di Timur Tengah, pada masa krisis seperti masa modern ini, latihan spiritual tidak boleh dibatasi pada pengabdian personal, tetapi juga harus meliputi cinta kepada *syahadah* (pengorbanan diri) dan jihad (al-Nadwi 1986: 113-131).

Kesimpulan

Ahmad Kuftaru, Abd al-Fattah Abu Ghudda, dan Said Hawwa mewakili cara yang berbeda dalam arus tengah Islamis yang lebih luas untuk mengatasi tantangan politik dan keagamaan di Syria modern. Kuftaru mempertahankan metode sufi tradisional meskipun beraliansi dengan negara. Abu Ghudda dan Hawwa melampaui metode ini sementara bergabung dengan gerakan

oposisi Ikhwanul Muslimin, yang pertama pada dasarnya adalah ulama, yang kedua adalah ideolog dan aktivis Islamis. Ketiganya dipengaruhi oleh gagasan ulama dan tokoh propaganda terkemuka India Abu al-Hasan Ali al-Nadwi yang seperti mereka, berlatar belakang Mujaddidiyah-Naqsyabandiyah dan hidup di bawah rezim non-Islami. Ketiga orang ini mengembangkan lebih jauh gagasan Nadwi menjadi sebuah skema "pendidikan spiritual" sesuai dengan sudut pandang dan kebutuhan masing-masing.

Bagi Kuftaru, gagasan mengesampingkan peristilahan sufi berperan sebagai cara menarik kelompok Islamis moderat untuk berdamai dengan pemerintah. Abu Ghudda mengimplementasikan gagasan yang sama untuk memfokuskan pada apa yang dipandangnya sebagai tugas paling mendesak untuk mempertahankan warisan Islam di masa sekuler. Terakhir, Hawwa bersandar pada konsep komplementer *rabbaniyah* untuk menawarkan organisasi akar rumput yang memungkinkan oposisi terus melaksanakan programnya di bawah rezim yang memusuhi dan mengawasi. Meskipun solusi mereka berbeda, tiga ulama Syria ini pada prinsipnya memiliki cita-cita yang sama dengan kolega Indianya, yaitu menyatukan jenis spiritualitas sufi dengan ideologi fundamentalis sebagai basis bagi alternatif moderat baik terhadap sufi yang terbelakang maupun Islamis radikal yang riuh.

CATATAN

[1]Untuk sebuah tinjauan umum tentang ikatan sufi, lihat Algar (1990).

[2]Untuk sebuah penilaian penting atas peran politik Sirhindi, lihat Friedmann (1971).

[3]Tentang biografi Kuftaru, lihat khususnya Habash (1996) dan B□ttcher (1998: 149-154).

[4]Tentang ayah Kuftaru, lihat Habash (1989).

[5]Lihat wawancara Kuftaru dalam Naddaf (1997: 62-108, 150-192).

[6]Tentang Abu al-Nasr Khalaf dan Muhammad al-Hamid, lihat Weismann (2005).

[7]Untuk pembahasan lebih lengkap, lihat Meyer (1983); Lobmeyer (1995) dan Hinnebusch (1996).

[8]Dua buku lainnya dalam serial ini adalah *al-Mustakhlash fi Tazkiyat al-Anfus* (Kairo, 1984), yang didasarkan pada *magnum opus* al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din* dan *Mudzakkirat fi Manazil al-Siddiqiyyin wa al- Rabbaniyyin* (Kairo, 1986), yang didasarkan pada *Kitab al-Hikam* karya Ibnu Athaillah.

[9]Mengenai Abd al-Fattah Abu Ghudda, lihat Weismann (akan terbit) dan al-Rasyid (1999). Karya al-Rasyid menyembunyikan afiliasi Abu Ghudda dengan sufi dan Ikhwanul Muslimin.

[10]Mengenai afiliasi Isa al-Bayanuni dengan Naqsyabandiyah, lihat al-Bayanuni (1344/1925: 2-3).

[11]Tentang organisasi Liga Dunia Muslim, lihat Schulze (1990).

[12]http://www.aboghodda.com. Diakses 20 Juli 2002.

[13]Untuk daftar lengkap dan deskripsi singkat setiap buku, lihat al-Rasyid (1999: 178:215). Lihat juga analisis kegiatan penerbitan dan transmisi oralnya dalam konteks artikulasi kekuasaan oleh para ulama karena pengaruh teknologi cetakan modern dalam Zaman (2002: 55:56). Dalam hal ini, pengabaian sistematis terhadap latar belakang sufi Abu Ghudda oleh penulis biografinya, meskipun dapat dipahami dalam konteks kepindahannya ke Saudi Arabia, jauh lebih mencolok.

[14]Lihat al-Muhasibi (1964: 7). Ini adalah cetakan pertama dari delapan cetakan, dua di antaranya adalah edisi baru yang diperluas.

[15]Tentang fase awal Nadwat al-Ulama, lihat Metcalf (1982: 335-347); Hashmi (1989: 117-146); dan khususnya Malik (1994).

[16]Tentang Shibli Nu'mani, lihat Troll (1993) dan Azami (1994).

[17]Tentang Ahmad Shahid, lihat Ahmad (1964).

[18]Tentang Adam Banuri, lihat Rizvi (1983).

[19]Nadwi menjelaskan dalam mukaddimahnya bahwa ia terilhami untuk menulis uraian tentang hidup dan karya Sirhindi pada akhir 1970-an ini, sebagai upaya untuk menunjukkan kepada gerakan Islamis radikal kontemporer bahwa strategi revivalis harus bertujuan membimbing bukan mencampakkannya.

[20]Tentang gerakan ini, lihat Masud (2000) dan studi yang sangat bagus oleh Sikand (2002).

[21]Tentang perjalanan ini, lihat catatan perjalanannya, al-Nadwi (1975).

[22]Yang membuat klaim ini di antaranya Sivan (1985: 23); Roy (1994: 35); dan Moussalli (1999: 21-22).

[23]Mengenai pertemuannya dengan Sayyid Qutb, yang pada saat itu belum mengembangkan gagasan radikalnya, lihat Nadwi (1975: 95-97, 125-126, 188-190).

[24]Di Hama, Nadwi mengunjungi madrasah Ibnu Rusyd tempat Hamid mengajarkan agama.

[25]Untuk pembahasan berikut ini, saya menggunakan al-Nadwi (1986), edisi keempat buku ini. Karya tersebut pertama kali terbit pada 1966. Menarik untuk dicatat bahwa dalam versi Urdunya, yang muncul pada 1979, judulnya mengandung istilah sufi: *Tazkiyat wa Ihsan wa Tasawwuf wa Suluk*. Hartung (2003: 106-112) dan komunikasi pribadi saya dengan Hartung.

Sufisme Pembaru Jamaah Tabligh

Kasus Komunitas Meo di Mewat, India

Yoginder Sikand

Abad ke-20 menyaksikan munculnya sejumlah gerakan kebangkitan, revitalisasi dan pembaruan keagamaan di kalangan umat Muslim di seluruh dunia. Salah satunya, mungkin gerakan Islam terbesar di dunia saat ini, adalah Jamaat Tabligh (JT).[1] Meskipun berakar di lingkungan Muslim Asia Selatan, begitulah gerakan ini dikaitkan erat, JT konon sekarang di hampir setiap negara yang berpenduduk Muslim Sunni aktif secara signifikan (Faruqi 1992: 43). Pendirinya, seorang alim kharismatik, Maulana Muhammad Ilyas (1885-1944), yakin bahwa kaum Muslim telah menyimpang jauh dari ajaran Islam.[2] Karena itu, ia merasakan kebutuhan mendesak bagi kaum Muslim agar kembali ke prinsip dasar agamanya, dan menjalankan secara tegas perintah Islam, baik dalam kehidupan pribadi maupun dalam berhubungan dengan yang lain. Menurutnya, hanya dengan begitu mereka akan mendapatkan ridha Tuhan, yang pada gilirannya akan memberikan kepada mereka "keberhasilan" (*falah*) di dunia ini dan di akhirat kelak.

Meskipun tidak secara khusus diidentifikasi sebagai gerakan sufi, JT lahir dari proyek sufi pembaru yang diwakili oleh madrasah terkenal Dar al-Ulum, yang terletak di Deoband, sebuah kota yang tidak jauh dari Delhi. Semula, pada pertengahan 1920-an, gerakan ini berakar di wilayah Mewat, selatan Delhi, di kalangan

komunitas petani Muslim yang dikenal dengan Meo. Komunitas Meo terus terlibat mendalam dengan aktivitas JT, meskipun keterlibatan mereka belakangan ini agak menurun karena gerakan itu telah menjadi bagian global. Namun, seperti ditegaskan para ideolog dan aktivis JT, Mewat konon merupakan basis eksperimen yang paling berhasil dilakukan gerakan tersebut.

Bab ini mengkaji proyek sufi pembaru JT sebagaimana diekspresikan di lingkungan komunitas Meo di Mewat. Tulisan ini diawali dengan deskripsi singkat tentang Meo dan agama populernya pada awal abad ke-20, yang dilanjutkan dengan pembahasan mengenai intervensi JT di Mewat, dengan menelaah apa makna intervensi itu bagi sufisme populer di wilayah tersebut. Selanjutnya, tulisan ini akan mengkaji bentuk baru Islam—sufisme pembaru yang berbasis syariah—yang hendak diperkenalkan JT ke wilayah itu, dengan melihat cara orang-orang Meo bergabung dengan proyek JT dalam kehidupan sehari-hari. Bab ini juga akan melihat implikasi dari konseptualisasi baru tentang Islam, khususnya bagaimana otoritas keagamaan dibayangkan, dipahami dan diartikulasikan. Terakhir, bab ini mengkaji bagaimana sikap orang Meo terhadap JT mengalami transformasi, ketika berhadapan dengan urbanisasi, pendidikan dan intervensi negara modern.

JT dan Tradisi Sufi Pembaru

Sebagaimana disinggung di atas, JT bersumber dari proyek sufi pembaru yang diwakili oleh madrasah Dar al-Ulum di Deoband. Didirikan pada 1867, madrasah Deoband mencanangkan sebuah gerakan kuat untuk memperbarui tradisi populer, dengan mendesak kaum Muslim agar mengikuti sunah Nabi dengan setia dan meninggalkan apa yang dicela sebagai kebiasaan yang "tidak-Islami" (Metcalf 2002). Ini meliputi serangan keras terhadap kepercayaan, kebiasaan dan praktik yang terlihat tidak disetujui syariah dan sunah Nabi, dan yang kemudian disebut

sebagai *bid'ah* atau "inovasi" yang sesat. Ini juga berarti mendefinisikan apa yang membentuk Islam "ortodoks". Mazhab Deoband melihat Islam "sejati" tidak hanya dan semata-mata ada dalam sumber-sumber skripturalis klasik, seperti Al-Qur'an dan kumpulan hadis Nabi, tetapi juga dalam karya-karya ulama Hanafi. Sebagai *muqallid* (pengikut) yang tegas, Mazhab Deoband menekankan taklid yang kaku terhadap *ijma'* ulama Hanafi, bahkan pada tingkat tertentu mencela eklektisisme antarmazhab (baca: *talfiq*). Mereka menentang keras budaya Barat, yang direpresentasikan oleh pemerintah kolonial Inggris, yang dianggap mengancam integritas Islam dan komitmen Muslim terhadap agamanya. Mereka mengecam keras kaum modernis Muslim yang mendukung pembaruan syariah historis atas nama *ijtihad*. Kendati demikian, mereka tidak menentang teknologi atau bentuk-bentuk organisasi modern, dan sebenarnya ingin menguasai metode komunikasi modern, semisal percetakan, untuk menyebarkan doktrin mereka ke publik yang lebih luas.

Meskipun menekankan perlunya kaum Muslim mematuhi syariah secara saksama dan menginternalisasikan norma-normanya, ulama Deoband juga berupaya menanamkan kehidupan spiritual yang kaya. Ulama Deoband terkemuka juga bertindak sebagai syaikh sufi, yang berperan sebagai pembimbing spiritual bagi banyak muridnya dan membaiat mereka ke dalam berbagai tarekat sufi. Metcalf (2002) telah membahas secara panjang lebar tentang pembaruan sufisme Mazhab Deoband, dan karenanya tidak perlu diulang di sini. Ringkasnya, Mazhab Deoband sangat peduli untuk menyelaraskan tarekat dengan syariah, perjalanan mistis spiritual dengan jalur lahiriah hukum. Ini meliputi definisi baru tentang apa sufisme "ortodoks" itu, dan dengan demikian diterima dalam konteks India.

Pendiri JT, Maulana Ilyas, sendiri adalah murid sejumlah ulama terkemuka Deoband, termasuk sejumlah pendiri madrasah ini. Ia lahir pada 1885 di Kandhla, di distrik Muzaffarnagar yang ada di United Provinces dahulu, tidak jauh dari Delhi. Keluarganya mengklaim keturunan Arab, dan dikenal telah

mencetak sejumlah ulama Islam ternama. Pada 1897, dalam usia 12 tahun, Ilyas pergi ke kota Gangoh, dekat Kandhla, yang kemudian menjadi pusat pendidikan Islam pembaru. Setelah sembilan tahun di sana di bawah bimbingan ulama Deoband terkenal, Maulana Rashid Ahmad Gangohi (1829-1905), ia melanjutkan pendidikan ke Deoband. Di sana ia belajar hadis dari Maulana Mahmud al-Hasan (yang oleh para pengikutnya dikenal sebagai Syaikh al-Hind atau "Guru India"), yang kepadanya konon ia bersumpah (*bai'at*) untuk berjihad melawan Inggris. Selama di Deoband, ia juga berhubungan dengan ulama penting Deoband lainnya, termasuk Maulana Ashraf Ali Thanwi, yang tak syak lagi merupakan sufi pembaru terbesar di zamannya, dan Maulana Shah Abdur Rahim Raipuri. Kemudian, Ilyas menyebut dua tokoh ini sebagai "tubuh dan jiwa"-nya (Sikand 2002: 127). Tahun-tahun Ilyas di Gangoh dan kemudian di Deoband menumbuhkan pada dirinya sikap hormat mendalam kepada para ulama dan misi mereka, yang selanjutnya mengilhaminya mencanangkan gerakan pembaruan skripturalis Islam yang kuat pada awal 1920-an. Ilyas kemudian menegaskan bahwa JT bertujuan menyebarkan doktrin pembaruan Deoband, meskipun dengan menggunakan cara dakwah populer yang berbeda.

Program Sufi Pembaru Ilyas

Pesan Jamaah Tabligh

Ilyas nyaris tidak menulis apa pun tentang proyeknya mengenai pembaruan sufisme yang didasarkan pada syariah, dengan menegaskan bahwa "amal praktis" (*'amali kam*) demi Islam lebih penting ketimbang sekadar menulis tentangnya. Di sini ia mengikuti jalan para guru sufi awal, yang menekankan bahwa sufisme, yang terpenting, adalah disiplin praktis, bukan disiplin intelektual belaka. Meskipun demikian, beberapa murid Ilyas mengumpulkan surat-surat (*maktubat*) dan ujaran-ujarannya (*malfuzhat*) yang kemudian dipublikasikan setelah wafatnya

(Numani 1991 dan Bakhsh 1995). Ini merupakan jenis tulisan sufi tradisional yang penting dan memberikan kepada kita pandangan yang berharga terhadap pemahaman Ilyas sendiri atas karyanya.

Malfuzhat dan *maktubat* mengisyaratkan Ilyas sebagai sosok yang sangat peduli terhadap nasib komunitas Muslim—baik kondisi duniawinya maupun apa yang dipandangnya sebagai penyimpangan dari sunah Nabi. Ilyas yakin nasib komunitas Muslim sangat tergantung pada pelaksanaan syariah yang tegas. Menurutnya, nestapa kaum Muslim semata-mata dikarenakan mereka telah menyimpang dari jalan hukum Allah dan "mengadopsi" cara-cara "orang kafir" (Sikand 2002: 64-71). Oleh sebab itu, ia melihat pembaruan tradisi populer sebagai kebutuhan yang mendesak. Tentu, dalam hal ini ia tidak sendirian. Para pembaru Muslim India awal abad ke-20 dari seluruh golongan, termasuk Mazhab Deoband, Islamis dan modernis Muslim, mencerca praktik kebiasaan populer, dengan mendesak kaum Muslim agar 'kembali' ke jalan tradisi Islam 'otentik'. Meskipun cara mereka memandang 'ortodoksi' dan 'kemurnian' Islam sangat berbeda, dan sering saling berlawanan, para pembaru ini bersatu dalam menentang adat kebiasaan yang mereka kecam keras sebagai "tidak- Islami".

Namun, apa pun keprihatinan mereka terhadap "ortodoksi", seluruh upayanya tampaknya dipengaruhi secara mendalam oleh keprihatinan lain yang lebih besar pada pihak pembaru Muslim, yaitu menarik batas yang tegas antara Muslim dan non-Muslim (khususnya "orang-orang Hindu") sebagai bagian dari proyek pembangunan 'komunitas Muslim impian' yang lebih besar. Ini harus dilihat dalam konteks termarjinalisasinya kaum Muslim menyusul runtuhnya otoritas politik Mughal, dan meningkatnya tantangan 'nasionalisme' Hindu yang mengancam akan memasukkan Muslim India ke dalam golongan Hindu. Khusus dalam kasus Ilyas terlihat bahwa meningkatnya keberhasilan Arya Samaj, kelompok neo-revivalis Hindu, dalam menarik banyak Muslim

'nominal' (umumnya disebut sebagau *nau musalman* atau 'Muslim baru') menyadarkannya arti penting menanamkan rasa persatuan yang mendalam sesama Muslim dari semua golongan yang didasarkan komitmen bersama terhadap syariah. Ia yakin hanya dengan begitu kaum Muslim dapat menjawab tantangan kelompok Arya dan mempertahankan keutuhan agama dan identitas mereka, sebagaimana akan saya bahas berikut ini.

Dengan kata lain, meningkatnya penekanan yang diberikan para pembaru Muslim India akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 pada Islam yang berbasis syariah, serta serangan mereka terhadap adat istiadat populer harus dilihat terkait erat dengan konteks politis tertentu kolonial India Utara, yang dicirikan dengan meningkatnya persaingan tajam antara elit Hindu dan Muslim. Di sini penting untuk dicatat perhatian para elit Muslim terhadap syariah sebagai tanda simbolik identitas, yang menyatukan kaum Muslim, dan pada saat yang sama membedakan mereka dengan jelas dari kelompok Hindu. Perhatian ini sangat terkait dengan kenyataan—yang disesali oleh para pembaru—bahwa kaum Muslim India (seperti orang-orang Hindu) sesungguhnya tidak pernah menjadi satu komunitas. Perbedaan tajam dalam bahasa, lokalitas, suku, afiliasi sektarian, dan bahkan kasta, telah memecah-belah kaum Muslim di negara itu, dan mereka tidak dapat dianggap sepenuhnya sebagai satu kelompok homogen dan monolitik. Serangan terhadap adat-istiadat lokal dan penggantiannya dengan komitmen terhadap standar normatif universal Islam skripturalis bersumber syariah, yang dengan demikian berperan sebagai sumber simbolik yang kuat dalam proses pembentukan komunitas Muslim pan-India yang melampaui perbedaan-perbedaan internal.

Pada saat yang sama, dengan menyerang adat-istiadat yang dikecam sebagai pinjaman dari orang-orang Hindu 'kafir', para pembaru membantu meruntuhkan tradisi keberagamaan dan budaya keagamaan populer yang menyatukan orang Hindu dan Muslim ke dalam alam budaya yang sama. Dengan menekankan perbedaan antara Muslim dan tetangganya yang Hindu, yang

didasarkan pada komitmen yang teguh terhadap Islam berlandaskan syariah, para pembaru mendesak kaum Muslim agar tetap menyadari sepenuhnya identitas komunal mereka yang terpisah, sebab baru setelah itulah kaum Muslim dapat secara efektif menghadapi dugaan ancaman dimasukkan ke dalam lingkungan Hindu oleh kelompok revivalis Hindu yang terorganisasi. Ini juga memiliki tandingan dari pihak Hindu, karena para pembaru Hindu mengecam keras ziarah ke makam sufi oleh orang-orang Hindu dan meluasnya pelaksanaan ibadah yang diduga berasal dari kaum Muslim. Pada gilirannya, serangan-serangan terhadap tradisi keagamaan populer mendukung proses pembentukan batas yang tegas antara kaum Muslim dan Hindu.

Proyek sufi pembaru Ilyas sendiri lahir dari keprihatinan yang mendalam terhadap identitas dan Islam normatif para pembaru Muslim masanya. Dalam pandangan Ilyas, keruntuhan otoritas politik Muslim di India, dan apa yang disebutnya "kemerosotan" Muslim (Ilyas 1989), sepenuhnya dikarenakan kaum Muslim telah menyimpang dari jalan pelaksanaan tegas Islam skripturalis. Dengan meninggalkan jalan itu, dan "mengadopsi" adat-istiadat yang dipandangnya tidak-Islami yang ia telusuri kepada tetangga mereka yang Syiah dan Hindu, kaum Muslim telah memancing kemurkaan Allah. Yang juga dicap sebagai "tidak-Islami", dan menduduki posisi penting dalam apa yang disebut Ilyas sebagai tradisi adat-istiadat "tidak-Islami", adalah seluruh ranah sufisme populer. Ini mencakup praktik yang terkait dengan ibadah di makam para wali, seperti penghormatan di hadapan makam mereka, pertunjukan musik dan pembauran jenis kelamin tanpa batas.

Yang juga dikecam keras adalah serangkaian keyakinan dan praktik terkait yang berhubungan dengan otoritas sufi, baik yang masih hidup maupun yang sudah wafat. Gagasan bahwa sufi yang telah dikubur masih tetap hidup dan dapat menjadi wasilah bagi Tuhan untuk mengabulkan permohonan seseorang dikecam keras sebagai "tidak-Islami" dan dekat dengan syirik—dosa akibat

menyekutukan Allah Yang Esa dengan yang lain. Perbuatan itu juga dianggap sebagai inovasi sesat (*bid'at-i sayyiah*) yang tidak memiliki legitimasi dalam Islam. Begitu juga, gagasan bahwa seseorang dapat mencapai kesatuan dengan Tuhan, yang ditekankan oleh para sufi *wujudiyah*, dicap kafir. Dalam pandangan Ilyas, syariah harus dilihat sebagai penentu parameter Islam normatif. Praktik yang diasosiasikan dengan sufisme populer yang dianggap melampaui batas-batas tersebut harus dianggap sebagai "non-Islami" dan oleh karena itu harus ditinggalkan.

Dengan kata lain, Ilyas tidak mengecam sufisme seketika seperti yang dilakukan, misalnya, oleh para pengikut Ahli Hadis, sekelompok pembaru yang muncul pada akhir abad ke-19, yang menyamakan diri dengan kaum Wahabi Saudi Arabia. Sufisme berbasis syariah versi Ilyas menekankan kesatuan syariah dan tarekat. Seperti kebanyakan gurunya di Deoband, Ilyas berperan sebagai seorang *'alim* sekaligus sufi, dan dalam kapasitas yang kedua ini ia berperan pembimbing bagi penempuh jalan spiritual. *Maktubat* dan *malfuzhat*-nya sarat dengan istilah-isilah sufistik, seperti *luthf* (keceriaan), *sukun-i qalb* (ketentraman hati), *nur-i basirat* (cahaya pandangan batin), *ma'rifat* (gnosis), dan sebagainya (Metcalf 2003: 145). Namun, semua ini harus dipahami sebagai kondisi yang dialami tidak dalam fantasi mistis yang melambung dan "peleburan-diri", tetapi dalam konteks tugas dakwah dan mematuhi syariah secara patuh serta mengajak yang lain untuk melakukan hal serupa. Sejumlah praktik yang diperintahkan Ilyas kepada para pengikutnya jelas berkaitan dengan sufisme. "Enam poin" (*chhe batein*) yang ia gariskan bagi para pengikutnya, yang kini berfungsi untuk membentengi program JT, sangat dekat kaitannya dengan sufisme.

Yang *pertama* adalah *kalimah syahadah*, atau doktrin Islam tentang pengakuan iman (*la ilaha illa Allah muhammadur rasul Allah*). Kaum Muslim pertama-tama harus menghafal *kalimah syahadah* dan belajar mengucapkannya dengan benar. Kemudian, mereka harus menginternalisasikannya, seraya berupaya merealisasikan

esensinya—bahwa hanya Allahlah Penguasa segala sesuatu, yang berarti bahwa kehendak-Nya semata, sebagaimana diungkapkan melalui Nabi-Nya, yang harus ditaati. Poin *kedua* adalah *namaz* (Arab: *shalah*), atau ibadah ritual. Kaum Muslim harus belajar ketentuan *namaz* dan melaksanakannya secara teratur. Ini harus dibarengi dengan pengembangan sikap batin yang tepat, karena tidaklah cukup hanya menjalankan ibadah sebagai latihan fisik belaka. Butir *ketiga* adalah *'ilm-o zikr* (pengetahuan dan zikir). Kaum Muslim harus menuntut pengetahuan agama, khususnya ilmu syariah, dan juga terlibat aktif dalam pelbagai praktik zikir, yang kebanyakan substansi dan bentuknya sangat sufistik.

Keempat adalah *ikram-i muslim*, atau "menghormati sesama Muslim." Muslim ideal adalah Muslim yang mencintai dan menghormati sesama saudara mukmin, mengabaikan kebodohan dan kualitas buruknya, tetapi dengan memfokuskan pada kebaikan yang mungkin dimilikinya. *Kelima* adalah *tashih-i niyyat* ("penyucian niat"). Semua tindakan, baik duniawi maupun keagamaan, harus didorong oleh niat yang suci, yaitu keinginan untuk memperoleh ridha Allah, melaksanakan kehendak-Nya, dan mendapatkan pahala (*tsawab*) di akhirat. Ini berarti tindakan seseorang tidak boleh ternoda oleh dorongan-dorongan duniawi. Yang *terakhir* adalah *tafrigh-i waqt* ("mengisi waktu"). Muslim sejati adalah Muslim yang secara aktif bekerja di jalan agama, dengan meninggalkan tanggung jawab duniawi untuk terlibat aktif dalam safari tabligh atau aktivitas dakwah, baik dalam rangka mencari pengetahuan maupun mengajarkan pengetahuan tersebut kepada orang lain. Idealnya, seorang Muslim menggunakan tiga *chillah*[3] setahun untuk melaksanakan aktivitas dakwah. Di atas segalanya, *chhe batein* mencerminkan sufisme berbasis syariah yang aktivis yang, meskipun banyak meminjam dari warisan sufi, mendasarkan diri pada batas-batas Islam normatif atau skripturalis.[4]

Sufisme Populer versus Sufisme Berpusat pada Syariah

Pembaruan sufisme yang dilakukan Ilyas, sebagaimana diungkapkan dalam bentuk JT, memiliki implikasi yang penting bagi pembentukan otoritas keagamaan. Dengan menyerang adat-istiadat populer, JT menantang secara langsung otoritas para penjaga makam sufi (*sajjada nashin*), yang dianggap memiliki kepentingan pribadi dalam memelihara kebiasaan populer demi klaim mereka atas otoritas yang ada padanya. Karena Muslim sejati harus didefinisikan sebagai orang yang mengikuti syariah secara cermat dalam hidupnya sendiri, klaim *sajjada nashin* terhadap otoritas berdasarkan ikatan khususnya dengan para wali yang dikubur, umumnya sebagai sanak saudara atau keturunannya, secara efektif mendapatkan tantangan. Sebagaimana dilihat dengan cermat oleh Kelly Pemberton, dengan memberikan akses kepada semua Muslim terhadap teks dan ajaran fundamental Islam skripturalis, JT, seperti Mazhab Deoband, "berusaha memotong peran syaikh sufi sebagai wasilah" (Pemberton 2002: 72).

Namun, ini tidak berarti menghapus posisi syaikh sama sekali, tetapi menyusun kembali perannya dari peran wasilah antara Tuhan dan manusia, menjadi peran seorang guru syariah. Dengan kata lain, JT mengemukakan dasar baru bagi otoritas keagamaan. Otoritas atas nama dan mewakili Islam, tegas Ilyas, harus diperoleh melalui usaha personal—dengan memenuhi syariah secara tegas, bukan sekadar dicapai melalui warisan dari leluhur seseorang. Ilyas menegaskan bahwa setiap Muslim, apa pun statusnya dalam kehidupan, dapat dipandang sebagai wali sejati atau kekasih Allah, asalkan ia mengikuti syariah secara patuh. Seseorang tidak membutuhkan nasab keluarga 'yang tepat' untuk itu, berlawanan dengan yang diklaim oleh banyak *sajjada nashin*.

Dalam pandangan Ilyas, pelaksanaan syariah secara patuh sudah memenuhi syarat bagi seseorang untuk dianggap wali. Karena itu, Ilyas secara efektif mengabaikan klaim rendahan atas otoritas oleh para *sajjad nashin*, yang didasarkan pada cerita tentang keajaiban (*karamat*) yang ditampilkan oleh para wali yang makam-

nya mereka pelihara. Ia menegaskan bahwa pengamalan syariah yang saksama, dan bukan *karamat*, merupakan satu-satunya jalan untuk mengangkat diri di hadapan Allah. Bahkan non-Muslim yang "hina" pun konon mampu menampilkan keajaiban, dan dengan begitu tidak dapat menjadi dasar otoritas. Klaim seseorang atas otoritas keagamaan, tegas Ilyas, juga tidak berkaitan sama sekali dengan wasilah antara Allah dan manusia, seperti dalam kasus kultus sufi populer, karena hal ini dipandang "tidak-Islami." Sebaliknya, demikian ia berkeyakinan, seseorang memperoleh otoritas keagamaan karena mengikuti syariah secara tegas dan mencurahkan seluruh hidupnya demi dakwah Islam. Dengan kata lain, peran syaikh sufi sekarang tidak lagi sebagai perantara, tetapi sebagai pembimbing. Bersamaan dengan itu, cara memahami tarekat pun mengalami perubahan penting. Syariah, yang mengakar pada aktivitas duniawi ini, membatalkan upaya mistis untuk meninggalkan dunia atau menenggelamkan diri dalam Tuhan. Dengan demikian, tidak ada kontradiksi antara syariah dan tarekat.

Dengan ungkapan lain, pelbagai upaya telah dilakukan untuk mengubah lokus otoritas dalam JT dari sufi yang telah wafat atau *sajjada nashin* ke komunitas kharismatik, jamaah keliling, atau kelompok dai JT. Disiplin sufi harus ditanamkan dalam jamaah, bukan dalam pondokan (*khanqah*) sufi yang diasosiasikan dengan tarekat tertentu. Allah diyakini memberikan rahmat-Nya dan bahkan kadang-kadang menetapkan *karamat* yang sesuai, dalam konteks yang terjadi dalam jamaah. Jadi, dalam pengertian tertentu, JT mewakili demokratisasi yang penting atas otoritas keagamaan, setidak-tidaknya jika dibandingkan dengan kultus hierarkis sufi yang dikendalikan secara ketat yang berpusat di sejumlah makam.

Semua Muslim dituntut agar mencari ilmu Islam, dan akses terhadap sumber Islam skripturalis tidak lagi dianggap sebagai monopoli ulama atau sufi tingkat tinggi. Semua Muslim dapat, dan harus, terlibat aktif dalam "pekerjaan" demi agama. *Tabligh* tidak lagi dianggap sebagai kewajiban ulama atau sufi saja.

Sebelumnya, *tabligh* dipandang sebagai *fardh kifayah*, sebuah kewajiban yang dianggap sudah terpenuhi jika sebagian komunitas saja, dalam hal ini ulama dan sufi, telah melaksanakannya. Sekarang *tabligh* harus dianggap sebagai *fardh 'ayn*, sebuah tanggung jawab yang mengikat setiap anggota masyarakat, betapapun bersahajanya asal-usulnya. Derajat seseorang di sisi Allah dikatakan tidak bergantung pada nasab keluarga, kekayaan atau kekuasaan, dan tidak pula pada pengetahuan Islam, tetapi semata-mata pada dedikasi seseorang terhadap Islam dan aktivitas *tabligh*, yang diekspresikan dalam bentuk pelaksanaan syariah secara patuh dalam kehidupannya sendiri. Tentu, pendirian semacam itu dapat mengurangi pengaruh *sajjada nashin* dan sejumlah "ulama", bahkan seolah-olah berusaha memaksakan visi sekelompok ulama—ulama yang terkait dengan JT—sebagai hegemonik.

Tradisi Populer Masyarakat Meo: dari Bid'ah ke Syariah

Proyek pembaruan Ilyas pertama kali diluncurkan di sebuah wilayah yang secara kultural sangat khas di selatan India, yang disebut Mewat, yang meliputi bagian terbesar dari distrik Alwar dan Bharatpur di negara bagian India Rajasthan dan distrik Gurgaon dan Faridabad di negara bagian Haryana. Mewat adalah tanah komunitas Meo, masyarakat Muslim yang sebagian besar adalah petani, dan sekarang berjumlah sekitar satu juta. Masyarakat Meo dulu dipandang, dan dalam pengertian tertentu tetap dianggap, sebagai *nau*-Muslim, meskipun kontak dengan Islam terjadi beberapa abad yang lalu. Masyarakat Meo mengklaim memiliki asal-muasal dari kasta Hindu Rajput 'yang tinggi'. Meskipun sebagian di antaranya memang keturunan Rajput, mayoritas penduduk Meo tampaknya keturunan kasta dan suku 'rendahan' yang pindah agama, yang sekarang mengklaim berasal dari kasta 'yang tinggi'.

Pertamuan pertama Mewat dengan Islam terjadi pada abad ke-12, ketika masyarakat Meo hidup di sekitar ibukota kerajaan Kesultanan Delhi yang sering berkonflik dengan para sultan Turki. Kekeringan dan kelaparan kadang-kadang memaksa sekelompok Meo menyerang dan menjarah Delhi, yang kemudian memberikan pembalasan keras terhadap mereka. Dalam berbagai kesempatan, orang-orang Meo dipaksa memeluk Islam sebagai hukuman dan sebagai sarana untuk menumpas pelanggaran hukum yang mereka lakukan. Akan tetapi, meskipun para sultan jelas kurang berpengaruh dalam mengislamkan orang-orang Meo, sejumlah sufi yang menetap di wilayah itu terlihat lebih berhasil. Kini, sejumlah makam sufi menghiasi pedesaan Mewat, yang menjadi saksi kehadiran para sufi berabad-abad di sana. Mayoritas penduduk Mewat kemudian menyatu dengan Islam, setidak-tidaknya secara nominal, karena pengaruh para sufi ini. Namun, bentuk Islam Meo tetap mengakar kokoh pada tradisi populer, yang mendorong para pengamat berkomentar bahwa orang-orang Meo hanyalah Muslim dalam nama. Karena itu, ketika menulis pada kuartal terakhir abad ke-19, Mayor Powlett, pejabat tetap Inggris di negara bagian Alwar, mengemukakan:

> Orang-orang Meo saat ini semuanya hanya Muslim dalam nama, tetapi dewa-dewa lokal mereka sama dengan dewa-dewa Hindu, dan mereka mempertahankan sejumlah puasa Hindu... Dalam adat-istiadat, mereka itu setengah Hindu. Tempat ibadah orang Meo sama dengan tempat ibadah tetangganya yang Hindu ... Mengenai agama mereka sendiri [Islam], orang Meo tidak mengetahuinya. Hanya segelintir saja yang mengetahui *kalimah syahadah*, dan lebih sedikit lagi yang masih melakukan shalat secara teratur, waktu-waktu yang sepenuhnya mereka abaikan (Powlett 1878: 38).

Menurut sumber lain di Mewat:

> Membaca Al-Qur'an tidaklah sepopuler membaca epik Hindu Ramayana dan Mahabharata. Pura Hindu jauh lebih banyak daripada masjid di Mewat. Hanya sedikit orang Meo yang melaksanakan shalat dengan cara Islam, kebanyakan mereka melaksanakan *puja*—sembahyang di pura dewa-dewi Hindu (P.C. Aggarwal, dikutip dalam Sikand 2002: 113).

Karena hampir seluruhnya sebagai komunitas petani, orang Meo hanya memiliki sedikit ahli agamanya sendiri. Sebagai gantinya, mereka memohon bantuan para pedande Hindu dan *faqir* Muslim, para penjaga makam sufi, untuk berbagai tujuan. Yang paling penting, agama orang Meo sangat praktis—yang mengakar pada peristiwa siklus kehidupan tertentu dan mengarah pada pemujaan dewa-dewa. Ini meliputi Allah, dan sejumlah roh dan wali yang tersembunyi yang dapat memberi pertolongan atau menolak balak. Tentang cara orang Meo mengidentifikasi diri, gagasan tentang 'Muslim' jelas eksklusif dan, karena terpisah atau berlawanan dengan 'Hindu', sangat asing.

Sejak akhir abad ke-19 dan seterusnya, dan karena menemukan momentum khusus sejak 1920-an, pelbagai perkembangan menimbulkan proses redefinisi yang radikal tentang persepsi-diri orang Meo, termasuk identitas keagamaannya.[5] Perkembangan ini meliputi pengenalan dan penyebaran gagasan agama dan identitas komunitas yang dipopulerkan oleh administratur kolonial, terutama pejabat sensus, di samping elit Muslim dan Hindu; persaingan yang semakin meningkat antara elit Hindu dan Muslim pun terjadi dan menimbulkan konflik Hindu-Muslim di banyak wilayah India Utara; serangkaian pemberontakan petani Meo dalam konteks Penindasan Besar 1930-an, yang dipandang penguasa Hindu negara bagian Bharatpur dan Alwar sebagai gerakan "Islam" dan karenanya harus dilumpuhkan secara brutal; peran organisasi dan pemimpin Muslim luar dalam membantu komunitas Meo melakukan pemberontakan dan mengartikulasikan penderitaan mereka kepada khalayak lebih luas; dan, terakhir, peran Ilyas dan gerakannya di wilayah itu dari 1920-an, yang ingin menyelamatkan orang Meo dari ancaman dimasukkan ke dalam golongan Hindu di tangan revivalis Hindu Arya Samaj.

Semua perkembangan ini tampaknya telah mendorong meningkatnya penekanan aspek Islam pada identitas Meo. JT memiliki peran penting untuk dimainkan dalam proses ini. Seruannya kepada masyarakat Meo agar menyatukan diri dengan

dan melaksanakan ketentuan syariah menimbulkan sambutan penerimaan di kalangan orang Meo, yang kini berusaha membedakan diri dengan tegas dari para tetangga Hindunya. Namun, sebagaimana telah saya tunjukkan dalam studi saya tentang JT di Mewat, JT baru benar-benar mengambil langkah penting di kalangan orang Meo setelah pemisahan India pada 1947, menyusul kerusuhan berdarah di Mewat yang menewaskan puluhan ribu orang Meo. Dalam menghadapi permusuhan tajam dengan tetangga Hindunya, kebanyakan orang Meo menemukan dalam JT sumber kekuatan, dan seruannya agar membuang tradisi dan keyakinan "Hindu" kini tentu lebih diterima ketimbang sebelumnya (Sikand 2002: 147-56).

Untuk memahami keberhasilan JT di Mewat, di sini kita perlu meneliti bagaimana para pengikut JT berusaha menanamkan gerakan itu di kalangan orang Meo, dan terutama bagaimana mereka mengaitkannya dengan tradisi keagamaan populer orang Meo. Seperti telah kita lihat, tradisi Meo selama berabad-abad telah menolak tekanan untuk menyesuaikan diri dengan pemahaman normatif Islam. Karena itu, Ilyas menekankan proses Islamisasi bertahap, mengikuti jejak langkah sufi terdahulu. Orang Meo tidak boleh dipaksa agar menerima dan mengikuti seluruh ajaran syariah sekaligus. Sebaliknya, Ilyas menekankan agar mereka pertama-tama didorong mengikuti *chhe batein*, yang didasarkan pada penanaman iman yang teguh terhadap Islam. Jika iman mereka sudah cukup kokoh, tegasnya, mereka sendiri akan berusaha menciptakan masyarakat Islam "sejati," dengan mengganti segala praktik dan institusi yang "tidak-Islami" dengan praktik dan lembaga yang sejalan dengan syariah.

Karenanya, para dai JT diminta dalam aktivitas dakwahnya hanya memfokuskan pada keutamaan-keutamaan besar (*fadha'il*) yang akan diterima orang Meo jika mereka mengikuti syariah, dengan janji-janji pahala besar (*tsawab*) yang disediakan bagi mereka yang "menghidupkan kembali" sunah atau praktik kecil

Nabi. Dalam masalah-masalah di luar ibadah ritual, para dai harus jelas-jelas menghindari *masa'il*, aspek-aspek terperinci hukum Islam yang dalam banyak hal bertentangan dengan adat kebiasaan orang Meo. Pendekatan ini sangat penting mengingat tradisi Meo telah mengakar mendalam. Hal itu mencerminkan kesadaran Ilyas yang cerdik bahwa meskipun tradisi ini banyak menyimpang dari syariah dalam banyak hal, upaya menghapusnya secara langsung dipastikan akan menimbulkan perlawanan keras orang Meo terhadap gerakan JT. Dengan kata lain, Ilyas menuntut agar dalam kegiatan dakwahnya, para aktivis JT menghindari menyebut masalah-masalah *ikhtilafiyah* yang dapat menimbulkan penentangan dan konflik. Alih-alih, tegasnya, mereka harus memfokuskan hanya pada masalah-masalah *ittifaqiyah*, seperti pentingnya kesalehan dan shalat, yang tidak diperselisihkan atau ditentang (Sikand 2002: 83-89).

Melalui strategi dakwah pragmatis Ilyas, JT berhasil membangun pijakan kuat di Mewat pada akhir 1940-an. Proses ini menjawab pencarian orang Meo akan identitas "Muslim" yang lebih tegas, yang didasarkan pada perlawanan terhadap apa yang kemudian mereka pandang sebagai "yang lain" dari orang-orang Hindu yang mengancam. Peristiwa berdarah pada tahun 1947, ketika ribuan orang Meo dibantai oleh massa Hindu, menjadi pemicu lebih jauh.

Dengan demikian, kita dapat melihat bahwa dengan semakin meningkatnya penyebaran militansi Hindu di banyak wilayah India dewasa ini, termasuk di Mewat, asosiasi dengan JT dan program pembaruan Islamnya yang berbasis syariah banyak berkaitan dengan ketidaknyamanan dan ketakutan Muslim yang mengancam kehidupan, agama dan identitasnya. Afiliasi atau identifikasi formal dengan JT, dalam pengertian tertentu, telah menjadi bagian integral dari identitas Meo. Namun, ini tidak berarti bahwa JT telah melakukan banyak kemajuan dalam mendorong kehidupan pribadi dan kolektif orang Meo sesuai dengan syariah. Beberapa adat istiadat dan lembaga pra-Islam Meo masih tetap

mengakar kokoh, dan komitmen sebagian besar mereka terhadap pembaruan JT hanyalah nominal. Gaya gerakan dakwah JT sendiri tampaknya banyak bertanggung jawab dalam hal ini, mengingat gaya tersebut mendorong kebanyakan orang Meo kepada penerimaan parsial terhadap keseluruhan pesan gerakan ini.

Seperti dikemukakan sebelumnya, para aktivis JT dilarang keras mengangkat persoalan-persoalan "kontroversial" (*ikhtilafiyah*) dan harus membatasi diri pada persoalan *ittifaqiyah* yang disepakati semua kelompok Muslim. Dalam kasus Meo, penekanan pada *fadha'il* dan masalah *ittifaqiyah*, sebagai lawan *masa'il ikhtilafiyah*, memungkinkan JT memperoleh penerimaan dalam masyarakat Mewat tanpa kontroversi penting. Akan tetapi, tradisi dan institusi "tidak-Islami" Meo yang telah mengakar yang memang dipandang para aktivis JT "tidak-Islami" tidak ditentang atau dilawan secara langsung. Tradisi ini meliputi larangan tradisional Meo terhadap pernikahan antar-sepupu (bentuk pernikahan yang lebih disukai banyak kelompok lain Muslim di Asia Selatan), kebiasaan maskawin yang dibayarkan kepada calon pengantin pria oleh keluarga calon pengantin wanita, praktik perempuan bekerja di sawah di hadapan laki-laki yang bukan muhrim, dan penolakan nyaris total terhadap hak waris bagi perempuan, yang semuanya tidak memiliki acuan dalam syariah.

JT dan Modernitas

Respons JT terhadap berbagai macam tantangan yang ditimbulkan modernitas sangat kompleks, sarat dengan ketegangan dan ambiguitas. Di satu sisi, sejalan dengan pandangan umum Mazhab Deoband dalam masalah ini, JT menyerukan *taqlid* secara tegas terhadap preseden masa lalu dalam masalah fikih atau yurisprudensi Islam. Di sisi lain, JT secara eksplisit mengecam *ijtihad* atau penalaran kreatif dan pengembangan fikih sesuai dengan kondisi yang terus berubah. JT melihat *ijtihad* sebagai

ancaman, karena meskipun JT mengklaim memperbarui syariah (yang diyakini para pengikutnya diwahyukan Tuhan), gerakan ini menganggap *ijtihad* tak terbatas akan mencemarkan agama Muslim dan menggoyahkan syariah.

JT memandang perubahan-perubahan semacam itu sebagai *bid'ah* atau "inovasi" berbahaya yang harus dikecam keras, sebab setiap "inovasi" seperti itu konon mengantarkan ke api neraka. Dengan ungkapan lain, dalam sejumlah hal penting, JT terlihat menentang keras perubahan yang ditimbulkan oleh modernitas saat kemunculannya, termasuk perubahan sistem nilai dan hukum. Meskipun demikian, pengidentikan orang Meo dengan JT dewasa ini juga banyak berkaitan dengan masalah-masalah modern yang khas. Jadi, penentangan JT terhadap kultus yang berkisar pada makam sufi terkait berkelindan dengan aspirasi orang Meo terhadap kesetaraan dan harga-diri. Seperti dikemukakan seorang responden Meo, yang juga aktivis JT:

> Di masa lalu, kami mengabdi sebagai *faqir* makam para wali, sebab mereka bersikukuh bahwa mereka keturunan Muslim sejati, sedangkan kami hanyalah orang Hindu yang pindah ke agama [Islam]. Mereka juga mengklaim memiliki akses khusus kepada para sufi yang makamnya mereka pelihara, dan melalui para wali ini, kepada Tuhan. Kami akan mengabdi kepada mereka agar menyampaikan permohonan kami kepada Tuhan melalui para wali tersebut. Sebagai imbalannya, kami harus membayarkan secara teratur kepada mereka sejumlah uang dan sebagian hasil panen. Terlepas dari itu, mereka memperlakukan kami turunan rendahan, nyaris seperti hamba sahaya mereka sendiri, dan memandang kami seperti orang yang tak beradab dan tak tahu adat.

Sebaliknya, JT dipandang jauh lebih "demokratis," yang menantang gagasan tentang akses istimewa para sufi dan *faqir* terhadap pengetahuan dan otoritas keagamaan. Seperti dinyatakan responden Meo yang dikutip di atas berikut ini:

> Dalam aktivitas jamaah, tidak ada yang tinggi dan rendah. Kami semua setara, sebagai sesama Muslim. Di mata Allah, tidak jadi soal berapa banyak uang, luas tanah, gelar kesarjanaan yang Anda miliki atau bahkan berapa banyak buku yang sudah Anda

baca tentang Islam. Tanpa iman dan kehendak untuk bekerja demi Islam, semua itu sia-sia. Di sini, dalam gerakan kami, Muslim paling miskin pun merasa setara dengan tuan tanah yang kaya dan bahkan berhak memperingatkan yang terakhir dengan lembut jika ia melakukan sesuatu yang salah.

Bentuk Islam berpusat pada syariah yang digambarkan JT juga dipandang membantu membebaskan orang Meo dari beban ekonomi yang berat, yang kemudian diasosiasikan dengan sufisme populer. JT tidak melakukan tuntutan finansial apa pun terhadap anggotanya, kecuali mendorong mereka mengisi safari dengan kegiatan dakwah. Umumnya, ini tidak terlalu mahal, sebab para aktivis dapat tidur di masjid-masjid dan memasak sendiri atau dijamu oleh kaum Muslim setempat. Ini sering dipaparkan secara berlawanan tajam dengan agama populer Meo pra-JT yang berkisar pada makam para wali. Berikut penjelasan seorang responden Meo:

> Di masa lalu, setiap kami berziarah ke makam, yang sering kami lakukan karena kami selalu menginginkan sesuatu dari para wali yang dikubur di situ, kami diminta membayar kepada para *faqir* atau *sajjada nashin* lainnya. Kadang-kadang kami memberi mereka gandum atau sayur-mayur atau mungkin seekor ayam, dan dalam kesempatan lain juga uang kontan. Jika Anda tidak membayar, kadang-kadang kami merasa tidak diterima. Beberapa *faqir* bahkan bertengkar agar mereka dibayar lebih. Kemudian, kami mempunyai beban biaya tambahan setiap kami menyelenggarakan perayaan, dan beban itu lebih lagi karena kami merayakan perayaan Hindu dan Muslim. Terdapat begitu banyak *dargah* [makam sufi] di Mewat, dan masing-masing makam memiliki perayaan besar tahunannya sendiri. Jadi, kadang-kadang keluarga miskin Meo terperosok ke dalam utang yang banyak untuk memenuhi biaya yang diperlukan dalam perayaan ini dan untuk membayar penjaga makam. Tetapi hal semacam itu tidak ada dalam Jamaah Tabligh. Sebenarnya, Allah sepertinya telah mengutus jamaah untuk menyelamatkan kami dari nestapa ekonomi.

Asosiasi dengan JT dewasa ini juga menggambarkan cara-cara baru dan sangat modern mengimajinasikan identitas komunal Muslim. Dalam tahun-tahun setelah pemisahan, Mewat secara

perlahan terbuka terhadap dunia yang lebih luas dan perkembangan yang terjadi di dalamnya. Ini mendorong meningkatnya krisis identitas keagamaan sempit Meo, yang berkait dengan kultus lokal atas para wali dan berbagai pahlawan dan dewa mereka, serta pergeseran lebih lanjut ke arah "agama dunia" sebagaimana direpresentasikan oleh Islam yang berpusat pada syariah versi JT. Tradisi populer Meo jelas tidak memadai untuk melawan tantangan baru yang ditimpakan modernitas kepada orang Meo, yang karenanya perangkat yang disediakan oleh Islam JT terlihat jauh lebih efektif dan bermanfaat. Sebelum pemisahan, tingkat baca-tulis dalam komunitas tersebut nyaris nol. Pasca-pemisahan, negara bagian mendirikan sejumlah sekolah di wilayah itu, yang mendorong kemunculan gradual kelompok Meo yang melek huruf. Ini, di samping cara-cara komunikasi yang maju dengan dunia luar, berarti bahwa masyarakat Meo dewasa ini dapat berupaya menjalin ikatan yang lebih dekat dengan komunitas Muslim India yang lebih luas. Hubungan ini sering dipermudah melalui jaringan Jamaah Tabligh, mengingat saat ini JT secara perlahan telah menyebar dari batasannya di Mewat hingga menjadi gerakan di seluruh India, di samping kehadirannya yang signifikan di beberapa negara lain.

Karena pengaruh JT, jumlah siswa Meo yang semakin meningkat diterima di madrasah-madrasah atau sekolah Islam di wilayah lain India, yang dengan begitu mempermudah proses geografis penting dan meningkatkan mobilitas sosial banyak orang Meo. Pelaksanaan safari dakwah ke berbagai belahan lain India dan ke luar negeri telah mendorong banyak orang Meo tidak sekadar kepada pemahaman baru tentang identitas Muslim, tetapi komitmen yang semakin meningkat terhadap kesatuan Muslim global dan Islam. Ini juga mendatangkan manfaat duniawi khusus bagi sejumlah orang Meo. Seperti dijelaskan oleh seorang responden Meo:

Dalam teori, para aktivis JT dianjurkan melakukan perjalanan semata-mata untuk meningkatkan pengetahuan mereka tentang

Islam dan mengajarkan ilmu tersebut kepada orang lain. Memang, itulah yang sebenarnya dilakukan oleh kebanyakan mereka. Namun, melancong ke tempat lain untuk aktivitas *tabligh* itu secara alamiah membuka pikiran banyak aktivis ini. Mereka melihat tempat baru, hal-hal baru, bertemu dengan jenis baru masyarakat dan kemudian mengetahui cara hidup mereka. Mereka kemudian mengetahui seluruh dunia di luar Mewat, tentang perkembangan baru di belahan lain dunia, yang benar-benar dapat membuka pikiran mereka. Sebagian mereka bahkan melakukan kontrak bisnis dengan orang-orang yang mungkin mereka jumpai dalam safari tersebut, atau membangun kontak bisnis atau mendapatkan gagasan bisnis baru, meskipun para sesepuh JT sebenarnya melarang keras hal ini.

Dalam masalah pendidikan, relasi jender dan relasi antar-komunitas—tiga ranah yang menjadi perhatian khusus Muslim yang hidup sebagai minoritas di India saat ini—JT mendukung apa yang dipandang oleh sebagian pengamat sebagai konformisme kaku dan penolakan keras terhadap pentingnya perubahan atau pembaruan. Karena itu, Ilyas sendiri, misalnya, konon pernah mengecam sebagai "lembaga setan" sekolah modern pertama di Mewat, yang didirikan pada 1923 di kota Nun (Sikand 2002: 121), seraya mewanti-wanti orang Meo agar menjauhinya dan sebagai gantinya mengirimkan putra-putri mereka ke madrasah Islam. Bahkan sekarang pun, banyak pemimpin JT bersikukuh (mengutip seorang *alim* Meo) bahwa "satu-satunya bentuk pendidikan yang bernilai di mata Tuhan adalah pengetahuan syariah, yang satu-satunya dapat mendatangkan keberhasilan bagi Muslim di dunia dan akhirat." Di madrasah terkemuka di Mewat, Madrasah Morin al-Islam di Nun, yang didirikan pada awal 1940-an oleh Maulana Ilyas sendiri, tidak ada pelajaran "umum" (duniawi) yang diajarkan, dan para siswa dilarang membaca surat kabar karena khawatir mereka akan tertarik oleh jebakan dunia (Sikand 2002: 164). Beberapa orang *maulves* Meo yang bergabung dengan JT konon melangkah terlalu jauh dengan

mengingatkan bahwa belajar bahasa Inggris dan Hindu haram, dilarang keras dalam Islam (Sikand 2002: 165).

JT juga menunjukkan semangat yang sangat anti-modernis dalam masalah relasi jender. Ini menggambarkan pemahaman terhadap Islam yang sangat patriarkal, sebuah pandangan di mana perempuan jelas-jelas disubordinasikan kepada laki-laki.[6] Banyak pemimpin dan aktivis JT asal Meo terus mengecam pendidikan modern bagi anak perempuan, mengingat bahwa pendidikan semacam itu mengancam menjauhkan anak perempuan dari komitmen terhadap Islam dan membuka pintu bagi berbagai bentuk *fitna*: kesenangan duniawi, termasuk kesenangan seksual, nafsu, perjuangan dan insubordinasi. Tingkat melek huruf perempuan Meo tetap tergolong sangat rendah di India, yang diperkirakan tidak lebih dari lima persen, dan ini banyak disebabkan oleh tidak adanya antusiasme khusus di kalangan aktivis JT di Mewat terhadap pendidikan perempuan.

Dalam masalah relasi antarkomunitas juga, pandangan JT mungkin tampak militan terhadap pemahaman modern. Organisasi ini menolak kebenaran agama lain, dengan menegaskan bahwa Islam, sebagaimana dipahami JT, adalah satu-satunya jalan untuk mendapat ridha Tuhan dan untuk masuk surga. Semua agama lain dipandang sebagai kreasi manusia atau mewakili versi agama Ilahi yang terdistorsi yang telah menyimpang sepanjang masa. Oleh karena itu, agama lain salah dan para pengikutnya, karenanya, ditakdirkan ke neraka. Para aktivis JT terus mengingatkan bahwa non-Muslim, betapapun saleh dan mulianya ia, adalah "musuh nyata Tuhan". Namun demikian, para aktivis JT diminta bertindak sopan dan baik terhadap non-Muslim, tetapi secara tegas menurut batasan yang ditetapkan oleh syariah. Ini muncul dari harapan agar non-Muslim dengan begitu tertarik kepada Islam dan bahkan menerimanya.

Larangan umum yang terdengar di lingkungan JT adalah bahwa gerakan ini hanya peduli "dengan langit dan mereka yang berani di bawahnya, dan tidak menyinggung dunia yang ada di tengah-

tengah." Ini sering digunakan sebagai argumen untuk meyakinkan yang lain bahwa JT tidak memiliki motif politis atau duniawi. Namun, justru karena kekurangpedulian JT terhadap urusan duniawi kaum Muslim, kini sejumlah kecil, tetapi semakin meningkat, pemuda Meo terus menyuarakan protes terhadap apa yang mereka anggap sebagai kekakuan JT dalam memahami Islam. Para pemuda ini telah dipengaruhi oleh pemahaman modernis dan Islamis tentang Islam, dan ironisnya, dibantu oleh JT dalam penyingkapan pertamanya terhadap strukturalisme Islami. Mereka memandang apa yang dilihatnya sebagai ketidakpedulian JT terhadap urusan duniawi masyarakat sebagai "tidak-Islami" sama sekali. Dalam pandangan mereka, perhatian JT yang obsesif terhadap masalah-masalah kecil ritual syariah dan kebisuannya terhadap urusan sosial, ekonomi dan politik masyarakat, hanya menambah kemunduran lebih jauh masyarakatnya.

Perbandingan sering dibuat antara orang Meo dengan tetangganya, orang Jat Hindu. Kebanyakan orang Jat diasosiasikan dengan gerakan revivalis Hindu, Arya Samaj, yang mulai berpijak di wilayah itu hampir bersamaan dengan JT. Komunitas Jat, seperti komunitas Meo, secara tradisional adalah masyarakat petani. Dalam beberapa tahun belakangan ini, penduduk Jat membuat langkah menarik dalam pengembangan pendidikan dan ekonomi, dan sekarang mereka menjadi suatu kekuatan politik yang kuat. Kemajuan mereka di antaranya karena aktivitas Arya Samaj, yang mendirikan sejumlah sekolah, rumah sakit, panti asuhan dan pusat-pusat pelatihan di wilayah Jat. Perbedaan yang ditarik antara JT dan Arya Samaj sering menyesalkan bahwa JT tidak banyak berbuat bagi orang-orang Meo. Seperti dikemukakan seorang informan Meo, JT nyaris "sepenuhnya buta" terhadap urusan dunia nyata masyarakat Meo. Pendekatan ini dikatakan sangat "tidak-Islami", sebab dalam Islam dikatakan tidak ada perbedaan antara agama (*din*) dan urusan duniawi (*dunya*). Menurut pandangan beberapa orang Meo, JT justru terlihat membuat pembedaan antara keduanya, hingga pada titik penegasan bahwa kedua bidang tersebut saling bertentangan satu sama lain.

Karena itu, mereka mengatakan bahwa JT mendakwahkan "sufisme yang tidak-Islami" (*ghayr Islami tasawwuf*) atau 'monastisisme' (*rahbaniyat*) yang tidak memiliki legitimasi dalam Islam itu sendiri. Seorang siswa Meo berpendapat:

> Pemisahan yang dilakukan para aktivis Tabligh antara *din* dan *dunya* itu sendiri tidak-Islami, sebab menurut Islam dunia merupakan bagian dari *din*. Mereka melihat *din* seolah-olah hanya ada dalam shalat, puasa dan safari dakwah, selebihnya adalah duniawi, dan keduanya dipandang saling bertentangan satu sama lain. Karena itulah mereka tidak menaruh perhatian terhadap urusan duniawi orang Meo, dengan menilai masalah itu sebagai urusan duniawi belaka, dan karenanya tidak banyak bermanfaat. Sebenarnya, saya sering mendengar para *maulvi* (guru) JT di Mewat dalam ceramah-ceramahnya mengeluhkan sedikitnya kemajuan ekonomi yang kami rasakan, dengan mengatakan bahwa ketika kami dulu miskin dan nyaris kelaparan, kami adalah Muslim yang saleh; tetapi sekarang ini beberapa di antara kami sedikit lebih senang, tetapi kami telah melupakan Tuhan. Sikap para *maulvis* inilah yang sekarang banyak disesalkan oleh banyak orang Meo yang berpendidikan. Tidak diragukan lagi, hal itu telah semakin menjauhkan mereka dari gerakan ini.

Ada berbagai interpretasi atas dugaan ketidakpedulian JT terhadap urusan duniawi masyarakat Meo. Sebagian menjelaskannya sebagai konsekuensi dari sufisme yang "tidak-Islami" yang mendorong lari dari dunia ini, sementara bagi yang lain hal itu merupakan hasil dari kepedulian khas para pemimpin dan ulama JT terhadap dunia ini untuk memperkuat otoritas dan aksesnya sendiri, dan kontrol, atas sumber daya komunitas Meo. Karena itu, sering dituduhkan bahwa sementara para pemimpin JT mendakwahkan keutamaan kemiskinan dan menuntut kaum Muslim agar tetap puas dengan hal-hal duniawi yang minimun—hanya cukup untuk bertahan hidup saja—banyak dari pemimpin ini menjalankan apa yang diklaim salah seorang responden Meo sebagai "lapangan keagamaan besar bagi mereka sendiri." Lapangan ini konon beroperasi melalui lembaga yang dikelola para pemimpin itu, yang dibiayai oleh sumbangan dari komunitas Meo, Muslim di tempat lain di India, dan sebagian bahkan dari luar

negeri. Para pemimpin JT juga sering dituduh mendakwahkan penolakan terhadap pendidikan modern, yang oleh para pengkritiknya justru diklaim sebagai tugas Islam yang fundamental. Para pengkritik tersebut menjelaskan gerakan ini seakan-akan diilhami oleh kekhawatiran para pemimpin JT bahwa orang Meo yang berpendidikan dapat menantang klaim mereka sendiri atas kepemimpinan komunitas Meo.

Namun, terlepas dari ketidakpedulian nyata terhadap urusan duniawi oleh para pengikutnya, JT mampu mengakomodasi beberapa tantangan yang ditimbulkan modernitas di Mewat dewasa ini. Sungguh, beberapa nilai yang dianggap sentral bagi Islam oleh JT memiliki kesamaan yang mencolok dengan etika Protestan yang dikaitkan Weber dengan semangat modernitas dalam karya klasiknya tentang evolusi kapitalisme (Weber 1930). Melalui cara yang serupa dengan kasus Protestan, JT dalam beberapa hal dapat dikatakan telah mengangkat secara efektif modernisasi yang kurang cermat, meskipun dengan polesan "Islami" yang sesuai. Dalam pandangan JT, individu mukmin dipersenjatai dengan instrumen dalam merealisasikan misi Islami di dunia ini. Dengan demikian, nasib Islam dianggap ditentukan bukan oleh kehadiran seorang penguasa Muslim, seperti di masa lalu, tetapi oleh keterlibatan aktif dan sadar setiap individu Muslim, yang semuanya dibebani dengan tanggung jawab sebagai agen dan pembawa misi untuk mengubah dunia dengan mengimplementasikan kehendak Tuhan di muka bumi.

Beberapa nilai yang ditekankan gerakan ini, seperti ketepatan waktu, nilai waktu, kebersihan, kesetaraan semua mukmin, kepedulian terhadap yang lain, berasal dari mazhab tertentu sufisme. Nilai-nilai ini memiliki gema yang kuat dalam modernitas dan sesuai dengan apa yang dipandang JT sebagai misi "pemberadaban", yaitu membebaskan kaum Muslim baik dari khurafat maupun dari praktik yang menyimpang dan sia-sia. Serangan JT terhadap kultus mediasi sufisme populer dan, dalam kasus Meo, menyebarluasnya kepercayaan kepada makhluk halus,

hantu dan dewa lokal, menggambarkan rasionalisasi khusus, meskipun terbatas, atas dunia yang juga hendak diangkat oleh modernitas. Penekanan JT pada skripturalisme Islam dan umat Muslim universal dapat melemahkan identitas lokal yang telah mengakar. Di Mewat dan di banyak wilayah lain India, identitas ini dikaitkan dengan kasta dan sekte, hambatan utama yang harus dihadapi modernitas.

Safari dakwah di luar wilayah seseorang ke perkampungan, perkotaan lain dan bahkan ke luar negeri memunculkan kesadaran baru akan kesatuan sesama Muslim yang melampaui wilayah tersebut. Dengan demikian, dakwah ini mengangkat apa yang dapat disebut sebagai "Islam yang dapat dipindahkan" (*transportable Islam*), yakni nyaman di seluruh dunia, sebab para dai JT berusaha secara saksama menjadikan praktik dan metode JT seragam dan baku, di mana pun mereka aktif. Ini menggambarkan sebuah standarisasi Islam yang berakar pada skripturalisme Islam, yang menyatukan umat Muslim dari berbagai wilayah ke dalam alam wacana yang sama dan dengan komitmen yang sama terhadap proyek JT. Standarisasi ini juga berperan untuk mengurangi bentuk-bentuk lokal Islam yang dianggap memecah belah umat universal. Maka, dalam pengertian ini, gerakan tersebut menggambarkan bentuk baru modernitas Islam.

Dua faktor yang secara khusus mempermudah kemampuan JT untuk menyesuaikan diri dengan sejumlah tantangan mendesak yang ditimbulkan modernitas. *Pertama* adalah tidak adanya struktur organisasi gerakan yang terpusat dan *kedua* adalah watak strategi dakwahnya, yang berusaha membersihkan masalah-masalah *ikhtilafiyah* dan memfokuskan pada *fadha'il*, sebagai ganti *masa'il*. Karena JT tidak menetapkan pernyataan resmi dan tidak memiliki publikasi resmi tersendiri, para aktivis JT di tingkat lokal agak bebas untuk menginterpretasikan pesan JT dengan caranya sendiri, meskipun tetap dalam haluan umum tertentu. Karena itu, meskipun beberapa aktivis JT saat ini mengeluhkan meningkatnya antusiasme orang Meo untuk memasukkan anak-anaknya

ke sekolah modern, gerakan ini tidak mengecamnya secara eksplisit.

Malah beberapa pemimpin JT sebenarnya menyambut perkembangan ini, meskipun mereka menekankan keutamaan pendidikan Islam, dan menegaskan bahwa anak-anak Meo yang belajar di sekolah modern juga harus menerima ilmu tradisional Islam sehingga keimanan mereka terhadap Islam tidak tercemar atau dikompromikan dengan belajar di sekolah umum yang sering menunjukkan sisi bias agama Hindu. Beberapa aktivis JT dewasa ini justru melangkah lebih jauh dengan menekankan agar anak-anak Muslim mengenyam pendidikan modern, sebab hanya dengan begitu kaum Muslim dapat menegakkan keunggulannya atas komunitas lain. Dengan nada yang sama, mereka menegaskan bahwa jika kaum Muslim yang saleh dipersenjatai dengan pengetahuan dunia unggul dalam berbagai bidang kehidupan duniawi, orang-orang non-Muslim yang berhubungan dengan mereka bisa jadi sangat terkesan dan bahkan berpikir untuk memeluk Islam. Jadi, pendidikan modern diterima dengan enggan oleh sebagian aktivis JT, dan dipeluk dengan hangat oleh sebagian lainnya. Kedua kubu memandang hal ini sebagai sarana untuk meningkatkan apa yang mereka pandang sebagai kepentingan Islam, dan bukan sekadar tujuan dalam dirinya.

Dalam urusan politik pun JT memperlihatkan fleksibilitas yang luar biasa, meskipun terlihat sangat kaku. Dalam hal ini, secara umum, ia mengikuti tradisi umum Mazhab Deoband. Sesepuh madrasah Deoband, walaupun kaku dalam masalah agama, sangat pragmatis dan fleksibel dalam masalah politik. Mereka menolak keras penyelarasan syariah, demikian mereka memahaminya, dengan mengecam "modernis" Muslim sebagai orang-orang yang benar-benar murtad, dan memandang semua agama selain Islam sebagai jalan menuju neraka. Namun, kebanyakan mereka juga pendukung yang antusias terhadap Kongres Nasional India yang didominasi Hindu dan programnya tentang kesatuan India. Sejumlah ulama Deoband juga berada di garis

depan gerakan kemerdekaan India, dan termasuk pengkritik pedas Liga Muslim dan tuntutannya terhadap negara Muslim terpisah, Pakistan. Kepala madrasah Deoband sendiri, Maulana Hussain Ahmad Madni, melangkah lebih jauh dengan menegaskan bahwa kebangsaan (*qaumiyah*) tidak ditentukan oleh agama melainkan oleh tanah kelahiran yang sama. Kaum Hindu dan Muslim India yang menentang klaim Liga Muslim, tegasnya, adalah anggota satu komunitas nasional.[7] Di sisi lain, sekelompok kecil di kalangan ulama Deoband, yang dipimpin oleh Maulana Ashraf Ali Thanwi, memberikan dukungannya atas tuntutan Pakistan, dengan menegaskan bahwa kaum Muslim dan Hindu sesungguhnya merupakan dua bangsa yang terpisah. Ilyas dipengaruhi oleh kedua kelompok Deoband, di samping oleh sejumlah guru dan mentornya dari kelompok lain. Akan tetapi, ketika gerakan Pakistan memuncak pada pertengahan 1940-an, Ilyas menghindar dari keterlibatan politis secara terbuka, lebih suka memfokuskan pada penguatan dan pemberdayaan komitmen Muslim terhadap Islam. Ia yakin, inilah satu-satunya jalan agar kaum Muslim memperoleh kembali ridha Tuhan dan menegakkan supremasi politiknya atas yang lain di masa depan, karena masyarakat dibebani menyebarkan agama pilihan Tuhan.

Di Mewat dewasa ini, kebisuan JT dalam urusan politik memungkinkan para pengikutnya untuk membuat keputusan politik pragmatis. Dengan demikian, mereka dapat menyesuaikan diri dengan negara non-Islam atau non-Muslim, yang secara implisit menerima prinsip sekularisme dan personalisasi agama. Komunitas Meo dibiarkan bebas menentukan partai politik mana yang dipilihnya dan dengan kelompok mana mereka beraliansi. Karena itu, kebanyakan orang Meo memilih partai politik yang banyak dikendalikan oleh non-Muslim dan tidak memiliki komitmen terhadap negara Islam, yang juga oleh Ilyas sebagai komponen penting masyarakat Islam yang ideal.

JT menjustifikasi akomodasi dengan politik praktis dan penerimaan sekularisme ini sebagai langkah penting dalam

menempuh tujuan akhir berdirinya negara Islam jauh ke depan. Para pemimpin dan aktivis JT yakin bahwa kaum Muslim saat ini hidup dalam kondisi yang mirip dengan kondisi Nabi di Makkah (*makki daur*). Inilah periode di mana kaum Muslim mempelajari agama mereka sambil berhadapan dengan penyiksaan aktif oleh musuh-musuh mereka, dan ketika Nabi tidak memiliki kekuasaan politik. Puncak kehidupan Nabi adalah berdirinya negara Islam di Madinah, yang diperintah menurut syariah. Karenanya, masyarakat Muslim harus bercita-cita menegakkan periode Madinah (*madni daur*) sebagai negara utama. Namun, untuk mencapai tujuan itu, mereka pertama-tama harus menjauhkan segala urusan politik. Mereka harus memfokuskan, seperti kaum Muslim pada periode Makkah konon telah melaksanakannya, semata-mata pada penanaman agama dan pengetahuan Islam, karena hanya dengan begitu mereka akan memperoleh ridha Tuhan. Kekuasaan politik yang ditampilkan dalam kehidupan Nabi fase Madinah bukanlah sesuatu yang harus diperjuangkan orang secara aktif. Sebaliknya, hal itu merupakan rahmat yang diberikan Tuhan kepada kaum Muslim jika mereka tunduk terhadap semua perintah agama.

Karena itu, kaum Muslim kontemporer di seluruh dunia, yang dipandang masih dalam fase Makkah setelah "menyimpang" dari jalan Islam, harus mencurahkan diri pada penguatan agama mereka. Akibatnya, pendirian negara Islam—pengantar ke fase Madinah—tertunda hingga ke masa depan yang tak ditentukan. Dalam pandangan JT, penanaman iman yang menjadi ciri penentu fase Makkah merupakan proses yang panjang tak berujung, mengingat adanya godaan dan gangguan duniawi yang terus-menerus. Para pengikut gerakan ini di Mewat dan di tempat-tempat lain, dengan demikian, mampu menjalankan politiknya melalui alur pragmatis, sebagai lawan alur ideologis, dan mencapai kesepakatan dengan tiadanya pemerintahan non-Muslim dan kehadiran masyarakat sekuler. Di sini, pendirian JT berlawanan tajam dengan gerakan Islamis yang melihat tujuan utama dan

langsung mereka adalah berdirinya negara Islam, yang diperintah sesuai dengan hukum syariah.

Kesimpulan

Sebagaimana ditunjukkan oleh survei umum tentang JT di Mewat ini, kemunculan dan perkembangan JT di Mewat, India, merupakan fenomena yang sangat modern, meskipun tidak terlalu modernis. Didirikannya gerakan JT oleh Maulana Ilyas pada 1920-an di Mewat banyak dipicu oleh perkembangan yang sangat modern, terutama kehadiran pemerintahan kolonial Inggris yang menonjol dan persaingan jumlah antara elit-elit Hindu dan Muslim, yang mengarah kepada pemahaman baru tentang identitas komunitas dan batas-batas yang diakui. JT tidaklah berlawanan langsung dengan sufisme, dan dengan mengikuti tradisi umum Deoband tempat ia berakar, JT berupaya mendefinisikan ulang sufisme dengan mengkritik pedas segala yang dianggap sebagai pengaruh "tidak-Islami" dan menekankan pentingnya mematuhi perintah syariah. Pada gilirannya, bentuk sufisme skripturalis yang berpusat pada syariah ini turut membantu menggembleng lebih jauh proses pendefinisian ulang identitas Muslim, dengan berupaya menarik garis demarkasi yang tegas antara Muslim dan tetangga Hindu mereka, di antaranya untuk memenuhi ancaman besar misionaris Hindu yang bekerja di kalangan kelompok-kelompok *nau-Muslim*.

Pembaruan sufisme yang dilakukan JT menimbulkan konsekuensi penting terhadap otoritas keagamaan dan bagaimana otoritas ini diimajinasikan dan diartikulasikan. Karena itu, ia berkaitan dengan masalah-masalah yang sangat modern. Dalam menantang klaim para penjaga makam sufi sebagai wasilah, dalam menekankan pentingnya setiap Muslim dipersenjatai dengan pengetahuan agama, dan dalam menekankan kewajiban semua mukmin untuk melaksanakan tugas *tabligh*, JT mengajukan desentralisasi otoritas, atau apa yang dapat disebut sebagai

kependetaan atas semua orang mukmin. Akibatnya, peran syaikh sufi dipahami secara berbeda. Dari pembimbing spiritual yang mengarahkan murid-muridnya di jalan spiritual atau tarekat, syaikh sufi ditransformasikan menjadi guru mengajarkan kepada pengikutnya di jalan syariah. Sufi ideal tidak lagi sebagai orang yang hengkang dari dunia menuju *maqam* mistis dan transendental. Sebaliknya, ia adalah orang yang aktif bekerja di dunia untuk merealisasikan kehendak Tuhan di muka bumi. Karisma syaikh sufi Abad Pertengahan dan silsilahnya, atau persaudaraan sufi, kini dijadikan sarana untuk memperoleh anugerah bagi komunitas karismatik para aktivis JT secara keseluruhan, meskipun di dalam komunitas tersebut orang yang berpengetahuan atau berpengalaman lebih luas dalam tugas *tabligh* mendapatkan status dan penghormatan khusus.

Pesan pembaruan skripturalis JT, yaitu misi pengadaban, mengangkat nilai-nilai tertentu yang memiliki kesamaan nyata dengan nilai-nilai yang diasosiasikan dengan proyek modernitas kontemporer. Lebih jauh, meskipun secara kritis menerima segala yang ditimbulkan oleh kehidupan modern, penolakannya yang tegas untuk mengangkat masalah-masalah *ikhtilafiyah* memungkinkan para pengikutnya melakukan penyesuaian pragmatis terhadap tantangan dan prospek hidup di bawah negara yang non-Muslim, termasuk menerima, dalam konteks praktis, prinsip sekularisme. Mengingat longgarnya struktur organisasi gerakan ini, para aktivisnya dapat menyesuaikan diri dalam batas-batas yang luas dengan apa yang mungkin dapat dilihat sebagai institusi "tidak-Islami". Di sini mereka bebas dari kontrol yang kaku atas otoritas pusat, yang membedakan JT dari kebanyakan gerakan Islamis. Kondisi ini membantu pendekatan JT yang khas terhadap modernitas. Meskipun tidak menyetujui semua atau bahkan kebanyakan bentuk kontemporer dominan yang dibawa oleh modernitas, pendekatan ini tetap bersedia menerima beberapa aspeknya, setelah diinterpretasikan ulang. Dengan demikian, JT menjadikan semua ini sebagai bagian integral dari apa yang

dilihatnya sebagai misi Ilahi, sebagai gerakan yang bertanggung jawab menyebarkan agama pilihan Tuhan.

CATATAN

[1]Tentang studi yang detil tentang Jamaah Tabligh, lihat Sikand (2002).

[2]Untuk biografi yang terperinci, lihat Nadwi (1983) dan Anwar al-Haq (1972).

[3]Satu *chillah* terdiri atas 40 hari. Praktik mengisi *chillah* dengan uzlah spiritual dan meditasi jelas berasal dari Sufi.

[4]Untuk pembahasan mendetil tentang *chhe batein*, lihat Bulandshahri (tanpa tahun) dan Nizami (1993).

[5]Penulis telah membahas proses ini secara terperinci dalam Sikand (2002).

[6]Untuk pembahasan lebih jauh, lihat Sikand (1999).

[7]Untuk detilnya, lihat Hardy (1980).

DAFTAR PUSTAKA

Anwar al-Haq, M. 1972. *The Faith Movement of Mawlana Muhammad Ilyas*. London: George Allen & Unwin.

Bakhsh, Rahim. 1995. *Tablighi jama'at ke Tarikhi Halat, Malfuzat-o Makatibat-i Bani-i Tabligh, Muhsin-i Mewat. Mubaligh-i Islam al-Haj Shah Hazrat Maulana Muhammad Ilyas*. Roodpa: Muhammad Hasan.

Bulandshahri, Ashiq Ilahi. n.d. *Aqsi Chhe Batein*. Delhi: Jaseem Book Depot.

Faruqi, Zia ur-Rahman. 1992. *Ulama-i Deoband: Kaun Hain, Kya Hain*. Deoband: Dar ul-Kitab.

Hardy, Peter. 1980. *Partners in Freedom—and True Muslims: The Political Thought of Some Muslim Scholars in British India*. Westport: Greenwood Press.

Ilyas, Muhammad. 1989. A Call to Muslims. In *The Teachings of Tabligh*. New Delhi: Idara-i Isha'at-i Diniyat.

Metcalf, Barbara Daly. 2002. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. New Delhi: Oxford University Press.

Metcalf, Barbara Daly. 2003. Travelers' Tales in the Tablighi Jama'at, *ANNALS*, 588, July, pp. 136-148.

Nadwi, Sayyed Abul Hasan Ali. 1983. *Life and Mission of Maulana Muhammad Ilyas*, translated by Mohammad Asif Kidwai. Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, Nadwat ul-'Ulama.

Nizami, Muhammad Khalid. ed. 1993. *Paigham-i Falah*. Dhanbad: Dini Ta'limi Board.

Numani, Manzur. ed. 1991. *Malfuzat-i Hazrat Maulana Muhammad Ilyas*. New Delhi: Idara-i Isha'at-i Diniyat.

Pemberton, Kelley. 2002. Islamic and Islamicizing Discourses: Ritual Performance, Didactic Texts, and the Reformist Challenge in the South Asian Sufi Milieu, *Annual of Urdu Studies*, 17.

Powlett, P.W. 1878. *Gazeteer of Ulwar*. London: Trubner.

Sikand, Yoginder. 1999. Women and the Tablighi Jama'at, *Islam and Christian–Muslim Relations*, 10(9), March.

Krisis Nasional dan Gambaran Sufi Tradisional

Jurnal *Salafy* dan *Sufi**

Michael Laffan

Pertarungan antara sufi dan anti-sufi, sebagai dua seteru yang mengklaim atas wacana kemurnian Islam, memiliki sejarah panjang dan beragam. Kisah persaingan itu di Indonesia memiliki banyak kesamaan dengan pertarungan di konteks lain (De Jong dan Radtke 1999; Sirriyeh 1999). Segera setelah batas-batas negara masa depan dirampungkan oleh penjajahan Belanda pada peralihan abad ke-20, persaingan ini menjadi sangat intens, karena dibarengi dengan perdebatan seputar identitas dan kemajuan nasional. Dengan terbitnya koran-koran berbahasa daerah dan wacana yang saling bersaing tentang modernitas—baik yang kebarat-baratan ataupun varian Islam yang dirumuskan oleh para pembaru yang berpusat di Mesir, Muhammad Abduh (1849-1905) dan Rasyid Rida (1865-1935)—para pendukung tarekat sering tersisihkan ke gambaran baru tentang pinggiran pedesaan yang tengah mengota dan menasional.

Tentu, gagasan Abduh dan Rida mengenai perlunya kembali kepada pemahaman Islam yang didasarkan hanya pada Quran dan sunah, yang diselaraskan dengan segala bentuk kemajuan teknologi modern, tampak berpengaruh terhadap wilayah publik Indonesia yang baru muncul pada paruh pertama abad itu. Ini terlihat sangat jelas pada kalangan gerakan berbasis perkotaan—Muhammadiyah—yang, segera setelah berdirinya pada 1912,

memperluas jaringan sekolah dan rumah sakit di seluruh negeri. Perdebatan antara modernis Muslim dan lawan-lawannya di pedesaan semakin tajam pada 1920-an seiring dengan naiknya dinasti Saudi di Arabia yang didukung banyak modernis atas dasar kebencian bersama terhadap dugaan ekses para syaikh sufi. Begitu juga, sudah umum bagi musuh-musuh modernis untuk mencap yang terakhir sebagai kaum wahabi puritan karena serangan pengkritik paling terkenal terhadap bid'ah Sufi pada abad ke-18, Muhammad bin Abd al-Wahhab (1703-1787), meskipun baik kaum wahabi maupun modernis menampik istilah itu seraya mendukung julukan kelompok "ahli tauhid" (*muwahhidun*) atau, lebih sering, kaum salafi sejati, yakni para pengikut generasi awal Islam yang saleh (*al-salaf al-shalih*).

Satu-satunya gerakan paling berpengaruh yang didirikan untuk membela Islam "tradisionalis" di Indonesia adalah Nahdlatul Ulama (NU), yang didirikan pada 1926. Dengan demikian, NU mempertahankan bentuk ajaran dan praktik Islam yang mengakui otoritas keempat mazhab (mazhab fikih ortodoks), otoritas karismatik para syaikh, arti penting ziarah ke makam-makam suci, dan kesahihan etika dan ritual sufi. Sejak tahun-tahun awal Republik Indonesia merdeka, para simpatisan NU telah bersaing dengan rivalnya dari tujuan spektrum Islam modernis untuk mendapatkan akses terhadap kekuasaan dan jabatan dalam pemerintahan saat itu. Kadang-kadang, sebagian kelompok mencari dukungan dari luar negeri. Sebagai contoh, Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) yang doktriner, hingga batas tertentu, telah berfungsi sebagai perpanjangan tangan Indonesia dalam Liga Muslim Dunia yang disponsori Saudi, yang didirikan pada 1962, walaupun liga yang terakhir ini sering dilihat sebagai sumber dana daripada sumber dogma (van Bruinessen 2002).

Dalam tiga dekade terakhir di abad ke-20, khususnya pada 1990-an, terlihat jarak yang semakin melebar antara kaum salafi yang berorientasi pada Saudi dan kaum modernis, serta kemunculan kembali kaum sufi dalam wacana negara, dan bukan

hanya di Indonesia. Skovgaard-Petersen (1997) menegaskan bahwa abad ke-20 telah menyaksikan arus salafisasi di dalam lembaga utama Mesir yang mengeluarkan fatwa, *Dar al-Ifta'*. Namun, tampak luar biasa bahwa Mufti Republik Mesir pada 2006, Dr. Ali Gum'a, adalah anggota terkemuka tarekat Syaziliyah, sementara pendahulunya, Ahmad al-Tayyib, anggota Khalwatiyah.[1] Di Indonesia, juga telah terjadi penyelarasan antara kaum modernis terkemuka dan para pemikir tradisionalis, yang banyak di antaranya menekankan warisan bersama Islam khas Asia Tenggara.

Sementara itu, perdebatan sebelumnya tentang ortodoksi dan sufisme di ruang publik dikaburkan oleh perdebatan seputar interaksi antara Islam dan negara. Ada tingkat tertentu keterlibatan antara dua organisasi-massa—yang anggota-anggotanya menjadi dewan yang mengeluarkan fatwa, Majelis Ulama Indonesia—dan kepemimpinan masing-masing yang menyuarakan keprihatinan bersama, seperti invasi AS ke Irak. Namun, kerja sama semacam itu biasanya mengakui, bukan menyelesaikan, perbedaan antara mereka. Pengajaran yang disponsori NU tentang fikih klasik dan ritual tarekat tetap berlawanan dengan pengajaran kelas yang diselenggarakan universitas-universitas Muhammadiyah.

Tentu, perdebatan tentang sufisme masih berlangsung di Indonesia. Namun, ekspresi kontemporernya belum banyak didokumentasikan mengingat ekspresi tersebut di luar garis kekurangan Muhammadiyah-NU atau di luar bahasan tentang modernitas. Lebih jauh, sebagaimana ingin saya kemukakan di sini, ekspresi tersebut tidak otomatis berlatar-depan wacara salafi radikal yang sangat sering menjadi berita utama, baik dalam kaitannya dengan jihad di Maluku ataupun dalam komplotan Jamaah Islamiyah yang sering diberitakan.

Dengan demikian, bab ini merupakan sebuah upaya menelusuri gaung perdebatan lama, tetapi masih terjadi, melalui pembacaan atas dua jurnal mutakhir yang mengklaim mewakili dua kubu yang berlawanan dalam spektrum opini Islam di

Indonesia. Saya berpendapat bahwa pandangan yang diambil dalam dua jurnal ini—tepatnya berjudul *Salafy* dan *Sufi*—menunjukkan visi yang berbeda tajam mengenai sufisme yang masih dipegang oleh sejumlah elemen masyarakat di Indonesia. Begitu juga, fakta bahwa setiap pihak memandang pihak lain sebagai kekuatan yang harus ditentang tidak selalu langsung dapat dipahami, terutama karena keduanya sama-sama memiliki peristilahan dasar keimanan dan praktik keagamaan yang sama, dan secara terbuka sepakat bahwa pemahaman dan praktik Islam yang benar (sebagaimana dipahami oleh masing-masing) sangat penting bagi keselamatan bangsa dari berbagai penyakitnya yang dirasakan. Untuk meneliti perbedaan keduanya, kita perlu melihat secara mendalam berbagai bentuk penjelasan yang membedakan tentang unsur-unsur dasar praktik ini, yang pada gilirannya menunjukkan bentuk religiusitas yang benar-benar dijunjung atau dihujat oleh masing-masing.

Lebih dari itu, kaum sufi dan salafi dewasa ini memiliki kesamaan dalam hal lain, yakni cara berkomunikasi dengan pendukung mereka dalam umat. Sungguh signifikan bahwa para sufi dan simpatisannya telah meluncurkan majalahnya untuk mengemukakan sudut pandangnya, dengan memanfaatkan lebih banyak media modern ketimbang yang pernah mereka lakukan di masa lalu.

Jalan Salafi: Menyelamatkan Indonesia dengan Syariah

Pada Juli 2002, berbagai spanduk yang menghiasi jembatan-jembatan yang melintasi jalan tol darat Jakarta mengagetkan saya. Ini terjadi ketika gerakan di hadapan DPR RI mendesak agar lembaga ini—paling tidak dalam nama—mempertegas dukungannya terhadap Islam sebagai dasar fundamental bagi negara dengan memasukkan kembali Piagam Jakarta yang telah lama dihapus.[2] Banyak dari spanduk itu yang mendukung pihak-pihak

yang membela gerakan tersebut, di antaranya cabang lokal gerakan transnasional pendukung kekhilafahan global, Hizbut Tahrir. Namun, satu umbul-umbul yang secara khusus merangkum keprihatinan utama berbagai faksi Islamis, yang berbunyi: *Selamatkan Indonesia dengan Syariah*. Tentu, Indonesia saat itu berada dalam zona krisis. Dengan jatuhnya Soeharto pada 1998 menyusul serangan krisis ekonomi Asia, Nusantara dilanda berbagai konflik kekerasan seputar hak atas tanah dan kepemilikan, kebingungan yang luas terhadap dampak otonomi daerah (yang ditetapkan pada Januari 2001), serta dislokasi penduduk di belahan Timur nusantara menurut alur keagamaan dan etnis.

Jurnal pertama yang ingin saya kaji, *Salafy* (1995-2000), lahir sebelum atmosfer krisis ini, yang berkembang dalam apa yang ditetapkan sejarah sebagai tahun-tahun senjakala Orde Baru Soeharto (1966-1998). Pada awal dan pertengahan 1990-an, rezim yang mulai berkuasa setelah berakhirnya kudeta komunis 30 September 1965 ini aktif mendekati Islam. Soeharto sendiri—yang sebelumnya dikenal karena perlawanannya terhadap Islam politis dan keyakinannya pada spiritualisme Jawa—telah melaksanakan haji ke Makkah pada 1991 dan mendukung perkembangan ikatan beraliran salafi yang memproklamirkan diri sebagai "Cendekiawan Muslim" di bawah kepemimpinan wakilnya, B.J. Habibie. Rasa krisis mungkin belum tampak begitu jelas bagi sebagian besar orang Indonesia, tetapi para pendukung *Salafy* disatukan dalam suatu perasaan bahwa bangsanya perlu menyelamakan dari dirinya sendiri, dan terutama dari berbagai versi Islam yang menyimpang yang terlihat merembesi bangsa. Jika berbagai versi Islam itu dibolehkan, mereka akan menuduh Islamisasi yang didukung negara Soeharto sebagai tidak tulus. Bagi mereka, dan seperti bagi para pembuat spanduk Islamis yang berkibar sepanjang jalan tol Jakarta, syariah adalah satu-satunya solusi. Tetapi tidak seperti banyak pihak lain yang menuntut dihidupkannya kembali Piagam Jakarta, mereka justru menolak berpartisipasi dalam proses demokrasi, mengingat bentuk politik representasi secara intrinsik dianggap bertentangan dengan Islam.

Salafy, yang muncul pertama kali pada Desember 1995, diberi anak judul *"upaya meniti jejak generasi salafus shalih,"* yang berarti generasi Muslim yang membentuk komunitas Islam pertama di bawah kepemimpinan Muhammad. *Salafy* dipersembahkan oleh pesantren Ihya' al-Sunnah. Lembaga, yang berlokasi di Degolan, sekitar 16 kilometer utara Yogyakarta, ini termasuk yang pertama di antara sejumlah lembaga yang terang-terangan wahabiyah yang didirikan pada pertengahan 1990-an.[3] Pemimpinnya, Ja'far Umar Thalib (lahir 1961), mengikuti kurikulum gurunya di Yaman, Muqbil ibn Hadi al-Wadi'i, yang kepadanya Thalib belajar setelah berpartisipasi dalam konflik Afghanistan, sebuah pengalaman yang sering ia tegaskan, di samping warisannya sebagai keturunan Hadrami yang hijrah ke Asia Tenggara.

Thalib dan letnannya, Muhammad Umar as-Sewed, menentukan isi *Salafy*, yang dekat sekali dengan doktrin yang berorientasi pada dakwah yang dipropagandakan Muqbil ibn Hadi, dan para mentornya di Saudi Arabia, almarhum Nasir al-Din al-Albani (1909-99)[4] dan Abd al-Aziz Abd Allah bin Baz (1912-99). Jadi, dalam hal ini, mereka adalah perwakilan Jawa Tengah dari gerakan salafi Indonesia yang disponsori Saudi. Thalib dan para pengikutnya kemudian dikenal secara nasional karena keterlibatan mereka dalam peristiwa pembantaian antarsaudara di Maluku pada 2000-2002, yang karenanya mereka meminta fatwa dari para guru-ulamanya di Arabia sebagai justifikasi yang menyatakan bahwa keterlibatan tersebut menunjukkan jihad pembelaan diri (Hasan 2005).

Penggerak awal mereka ke dalam penerbitan di akhir 1995 adalah masalah sederhana. Dalam tajuk perdananya (Thalib dan as-Sewed 1995), *Salafy* bertujuan menyebarkan pemahaman terhadap langkah-langkah kaum salaf dalam kaitannya dengan doktrin (*'aqidah*), perilaku moral (*akhlaq*) dan syariah. Ini berarti mengangkat berbagai isu untuk memerangi mereka yang secara keliru mengklaim mewakili kaum salaf dan ortodoksi dengan

slogan "pengikut sunah Nabi dan ijma'" (*ahl al-sunna wa'l-jama'ah*; sebuah nama yang biasanya diklaim oleh NU) padahal mereka sebenarnya adalah "tukang bid'ah" (*ahl al-bid'ah*) yang menyebarkan ajaran mereka bersama orang-orang sekuler.

Banyak isi jurnal *Salafy* diambil langsung dari tulisan ulama salafi dari Hijaz. Misalnya, sebuah artikel khusus oleh al-Albani tentang "kemurnian" (*ashalah*) menjelaskan perlunya Muslim sejati untuk mengidentifikasi diri sebagai kaum salafi agar melampaui partikularisme mazhab-sentris dan membedakan diri dari berbagai faksi dari kelompok-kelompok sesat pada zamannya (al-Albani 1995).[5] Di sini al-Albani menyebutkan semua watak sekte-sekte Islam, baik dahulu maupun sekarang, termasuk Syi'ah Rafidhah, Ibadiyah, Qadiyaniyah dan berbagai "kelompok lain," yang mendorong saya bertanya-tanya betapa tinggi sebenarnya para sufi diletakkan pada peringkat daftar panjang sebagai kaum yang tersesat ini. Namun, ini dijelaskan dalam kesimpulannya ketika—di dalam kritiknya terhadap fanatisme partisan (*ta'ashshub*) dan terhadap mukmin yang tidak mampu melampaui identifikasi sosial utamanya sebagai Muslim—al-Albani menyebutkan mereka yang tidak mampu melepaskan diri dari keanggotaan sekte, mazhab, dan tarekat—sekalipun "semua penisbatan itu tidak sesuai dengan syariah dan tidak benar".

Seruan al-Albani agar *manhaj* salafi diadopsi secara luas itu kemudian diikuti dengan tulisan-tulisan Thalib tentang kelompok-kelompok yang menyimpang (Thalib 1995a), sejarah dan pemahaman yang benar tentang ortodoksi (Thalib 1995b). Dalam tulisan-tulisan itu ia memanfaatkan kamus Arab klasik dan hadis untuk membahas istilah-istilah kunci *sunnah* (tradisi), *jama'ah* (komunitas), *bid'ah* (inovasi), *khalaf* (penerus) dan *salaf* (generasi). As-Sewed kemudian menyelipkan sebuah artikel tentang sejarah syirik (yaitu, menisbatkan kekuasaan Ilahi kepada dewa-dewa selain Allah) di semenanjung Arabia (As-Sewed 1995), sebelum tulisan Thalib yang memberikan pandangan umumnya tentang "dakwah salafi di persimpangan jalan" dan mengumumkan sasaran

kelompok salafi. Sasaran ini adalah (1) mengembalikan manusia kepada posisinya sebagai hamba Tuhan dan mempertegas keesaan-Nya sebagai Tuhan melalui nama-nama (*asma'*) dan sifat-sifat-Nya (*shifat*); (2) menyucikan hati, lisan dan perilaku dari segala kemusyrikan; dan (3) menyelamatkan umat manusia dari neraka dan mengarahkan mereka menuju rahmat Tuhan (Thalib 1995c:).

Secara garis besar, dalam sasaran tegas *Salafy*, sufi yang berorientasi syariah tidak banyak ditentang, terlepas dari posisi mereka dikelompokkan sebagai tersesat oleh para partisan yang menyatakan diri ortodoks. Memang, dalam banyak tingkatan, para mistikus pun menggunakan terminologi yang digunakan oleh para penulis salafy dalam jurnal mereka. Berbagai terbitan *Salafy* berisi pembahasan tentang kata-kata seperti *dzikr, tawassul, barakah, tawbah, wara', zuhd, shabr* dan *tawakkul* (tawakal). Namun, di sini sajalah kesamaan itu berakhir. Para penulis salafi biasanya memulai tulisan mereka dengan literalisme yang kaku, sering bergerak dari definisi kamus atau makna yang ditemukan dalam karya tafsir, sebelum melangkah menuju hierarki otoritas penggunaannya, dari Al-Quran dan hadis, yang diikuti oleh sahabat, tabi'in, dan akhirnya para fuqaha.

Salah satu istilah penting yang dibahas dalam *Salafy*, dan yang kemudian menentukan pola edisi berikutnya, adalah istilah *dzikr* (al-Salafi 1995: 74). Di sini, Abd al-Mu'thi al-Salafi memberikan petikan dari sebuah pasase tentang "keutamaan zikir" oleh Imam Nawawi (1233-77), yang pada gilirannya mengutip hadis dari Muslim ibn al-Hajjaj (d.875) tentang empat rumusan yang sangat dianjurkan, yakni *subhan Allah* (Maha Suci Allah), *al-hamdu lillah* (Segala puji bagi Allah), *la ilaha illa Allah* (Tiada Tuhan selain Allah), *Allahu akbar* (Allah Maha Besar). Namun, tidak disebutkan tentang pengucapan ungkapan tersebut secara komunal yang diiringi gerakan fisik atau musik, sebagaimana sering dilakukan dalam konteks pertemuan sufi. Dengan demikian, tidak ada kritik yang tegas terhadap sufisme. Alih-alih, sufisme diabaikan atau dipinggirkan dengan mengedepankan satu

pemahaman tentang praktik untuk meniadakan lainnya. Metode serupa, yang bersifat harfiah dan berdasarkan hadis, digunakan dalam artikel-artikel berikutnya yang membahas akhlak (moral) dan zuhud.[6]

Pernyataan tegas pertama seputar ketidaksukaan terhadap sufi, dan sesungguhnya terhadap pengelompokan semua sufi sebagai wakil tarekat, baru muncul pada edisi kelima (Zulhijah 1416/1996). Di sini, sampul dengan judul "menjawab problematika umat" memperlihatkan sebuah buku modern tentang sufisme dalam bahasa Indonesia yang dihias dengan untaian tasbih di tengah-tengah gelimangan uang, bunga dan cincin stempel. Implikasinya jelas: masyarakat tergoda oleh pengakuannya akan guru-guru yang sering mengenakan cincin semacam itu sambil membawa tasbih, dan yang mendukung penaburan bunga dan uang di makam orang mati (atau yang mendambakan uang untuk kepentingannya sendiri).

Artikel substantif yang terkait dengan sampul yang cukup tajam tersebut adalah tinjauan buku yang ditulis oleh Junaidi. Inilah buku dipampang, sebagai hasil penelitian dan pemaparan atas pemikiran dan syair seorang mistikus Sumatera terkenal pada abad ke-16 (Hadi 1995).[7] Buku ini ditulis oleh sastrawan, penyair terkenal dan kini dosen Universitas Paramadina, Abdul Hadi W.M., dan diterbitkan pada 1995 oleh sebuah penerbit Islam inovatif, Mizan.[8] Tentu, penyejajaran karya tersebut oleh *Salafy* dengan hiasan korupsi jelas menimbulkan persoalan, mengingat buku Abdul Hadi sama sekali bukan merupakan buku panduan tentang seni hitam, melainkan telaah ilmiah terhadap versi manuskrip syair Hamzah Fansuri.

Terlepas dari itu, pengulas *Salafy* kurang tertarik untuk mencermati isi buku Abdul Hadi tersebut selain untuk menyerang para pengembara sesat di jalan mistik umumnya, dan mengidentifikasikan mereka semua, termasuk isi buku itu, sebagai manifestasi doktrin *wujudiyyah* yang diduga bid'ah yang memungkinkan pengakuan manusia sebagai Tuhan.[9] Memang,

sebagian besar ulasan tersebut sebenarnya berisi pernyataan ulang atas pandangan yang diduga berasal dari Ibn Taimiyah (dan Bayruni Abu Rayyan) bahwa sufisme merupakan bentuk penyimpangan dari konsep 'kebijaksanaan' Yunani (*sophia*, yang diterjemahkan dalam *Salafy* dengan *sophos*) sehingga berperan hanya untuk mengacaukan, atau lebih buruk lagi bahwa sufisme merupakan perkawinan jadah dan kuno dari panteisme India.

Sikap para ulama Ahlus Sunnah wal Jamaah terhadap tasawuf sejak awal kemunculannya sebagai ajaran/akidah hingga saat ini tetap sama. Mereka berkesimpulan sama bahwa tasawuf—sebagai ajaran atau pemikiran—merupakan bid'ah sebab dinisbahkan kepada Islam, padahal gagasan pemikirannya sebenarnya menyimpang dari Islam itu sendiri (Junaidi 1996: 68).

Berbagai tuduhan pun menyusul, termasuk tuduhan bahwa para sufi meyakini neraka sebagai taman-surga dan bahwa orang-orang kafir pun akan memperoleh rahmat dan karunia Tuhan. Semua ini ditutup dengan keheranan dan keprihatinan sang pengulas sendiri:

> Terlepas dari tujuan penerbit dalam meluncurkan buku ini, kemunculannya... amat ironis di tengah-tengah meningkatnya seruan untuk kembali kepada pemahaman yang benar tentang Islam yang didasarkan pada Al-Quran dan hadis. Jika kita tidak hati-hati, buku ini, dengan catatan kaki yang banyak, akan menjadi batu sandungan bagi dakwah Islam [yang benar] (Junaidi 1996: 69).

Namun, secara umum, kritik terhadap sufisme yang ditemukan dalam *Salafy* tidaklah bersifat langsung. Edisi no. 7 (Shafar 1417/1996), misalnya, mengecam perayaan maulid Nabi sebagaimana disenangi oleh para sufi, sedangkan edisi no. 12 (Rajab 1417/1996) mengkritik praktik umum sufi yang membuat bangunan di atas makam dan melakukan perjalanan (*rihla*) dengan tujuan ziarah kubur. Artikel terakhir (al-Kaf 1996), yang sering mengutip al-Albani, mengulangi hadis yang melarang seseorang melakukan perjalanan semacam itu kecuali untuk mengunjungi tiga masjid: yaitu Masjidil Haram di Makkah, Masjid Nabawi di

Madinah, dan Masjid al-Aqsa di Yerusalem. Ini mengimplikasikan bahwa semua bentuk ziarah para sufi tidak benar.

Dalam kesempatan lain, peluang untuk memperolok praktik-praktik tertentu dihilangkan, atau dilakukan secara samar-samar. Dalam edisi no.15, Ahmad Hamdani membahas apakah seorang Muslim dapat melihat wajah Tuhan tanpa mengalami kematian, dan memfokuskan pada janji bahwa Allah akan dilihat hanya setelah kematian (Hamdani 1997a). Argumentasinya adalah bahwa Muhammad Saw. sendiri tidak dapat melihat Allah semasa hidupnya, dan karena tak seorang pun dapat mengklaim lebih hebat daripada Nabi, maka klaim makhluk hidup manapun (termasuk mistikus) bahwa ia dapat melihat-Nya jelas menggelikan. Menurut hemat penulis, di sini potensi untuk memperolok dihilangkan, karena peluang tampaknya tersedia untuk mengkritik klaim-klaim sufi ekstatik tertentu yang konon menjadi *majdzub*, yaitu mereka mengalami rasa 'ketertarikan' *(jadhba)* kepada Tuhan.[10] Pertanyaan-pertanyaan semacam ini telah membangkitkan masyarakat Kelantan, di pesisir timur laut Semenanjung Malaya, pada peralihan abad ke-20. Pada 1905, Raja Kelantan meminta fatwa tentang hal ini dari ulama terkenal Patani yang menetap di Makkah, Ahmad bin Muhammad Zayn al-Fatani (1856-1906).[11] Dalam permohonannya, Raja menyebutkan bahwa beberapa sufi ekstatik dari tarekat Ahmadiyyah mengklaim telah melihat Tuhan di berbagai tempat yang sulit dipercaya. Al-Fatani, ulama yang berorientasi syariah (dan sufi) itu, menjawab bahwa hal tersebut mustahil, dan memberikan jawaban standar bahwa penglihatan semacam itu hanya dapat diilhami oleh jin jahat yang dapat memengaruhi pandangan murid-murid yang lemah atau orang-orang yang guru atau pengetahuannya tentang syariah menyimpang (al-Fatani 1957; cf. Kraus 1999).

Namun, para editor *Salafy* mungkin merasa bahwa klaim berlebih-lebihan semisal *majdzub* itu tidak lagi menjadi persoalan bagi Islam di Asia Tenggara. Sebaliknya; kritik yang jauh lebih langsung terhadap sufi ditemukan dalam pembahasan hadis

tentang status seorang *wali* (wali atau sahabat Allah) (Al-Medani 1997). Pada saat yang sama, dalam artikel tentang hadis ini terdapat sebuah gambaran seorang Mukmin terpesona dengan cinta kepada Tuhan. Hadis itu sendiri berbunyi sebagai berikut:

> Nabi (Saw.) bersabda: Allah telah berfirman: Aku akan menyatakan perang kepada siapapun yang menjadikan *wali*-Ku sebagai musuhnya. Tak seorang pun hamba-Ku dapat mendekati-Ku kecuali dengan melakukan hal-hal yang sangat Aku cintai, yang telah Kuwajibkan atasnya, dan seorang hamba hendaklah senantiasa mendekati-Ku *(yataqarrub ilayya)* dengan melakukan lebih dari sekadar yang wajib dilakukan sehingga Aku pun mencintainya. Dan bila Aku mencintainya, Aku akan pendengar atas apa yang ia dengar, saksi atas apa yang ia lihat, tangan yang dengannya ia memukul, serta kaki yang dengannya ia melangkah. Dan jika ia memohon pertolongan-Ku, Aku akan mengabulkannya, dan jika ia memohon perlindungan-Ku, Aku akan melindunginya (sebagaimana dikutip oleh Al-Medani 1997: 40).

Artikel tersebut menyebutkan berbagai sumber hadis di atas, dengan menyebutkan rawinya dan menilai sanadnya, sebelum memberikan penilaian akhir bahwa hadis tersebut telah dinaikkan ke derajat sahih oleh otoritas tertinggi salafi, Nasr al-Din al-Albani. Penegasan lebih jauh terhadap kesahihan hadis ini juga dibuktikan dengan merujuk pada Muhammad al-Shawkani dari Yaman,[12] tepatnya seorang al-Tuqi, serta Abd al-Fadhl Ibnu Ata', sebelumnya definisi kewalian *(walayah)* diberikan dari kamus Ibn Manzhur (*Lisan al-'Arab*) dan berbagai karya tafsir. Singkatnya, bagi para editor *Salafy*, *walayah* mengandung pengertian "kekuasaan" (yang didukung Tuhan) dan, seperti kebanyakan mufasir yang mereka rujuk, mereka yakin bahwa *walayah* hanya dapat dicapai melalui iman dan takwa.

Inti yang dikemukakan dalam artikel ini adalah bahwa "pintu kewalian tetap terbuka," dan bagi siapa saja yang beriman dan mengamalkan sunah. Lebih jauh, ada suatu tingkatan wali yang sangat agung, dan pada titik inilah sebutan tersebut digunakan para wali palsu, dengan pernyataan bahwa 'para wali agung itu adalah para nabi dan rasul,' yang mempertegas kekeliruan para

sufi ekstrimis (hlm. 42). Tidak seorang pun dapat mengharapkan kekebalan dari kesalahan (sebagaimana disinggung beberapa sufi), dan sekali seorang mukmin diberi cinta Tuhan melalui ketulusannya mempraktikkan sunah, maka kata-kata dalam hadis berikut pun akan terwujud.

Maka, barangsiapa benar-benar mendekati (*bertaqarrub)* Allah dengan amalan wajib atau sunah, Allah akan mendekatkannya kepada-Nya dan meninggikan status hamba-Nya dari *iman* ke *ihsan* [kesempurnaan spiritual]. Jadi, hamba akan menyembah Allah seolah-olah ia terus dalam ketakutan melihat-Nya. Hatinya dipenuhi dengan pengetahuan tentang Allah, cinta, ketakjuban, ketakutan dan yang sejenisnya seolah-olah ia benar-benar melihat Allah. Begitu hatinya dipenuhi dengan ketakjuban terhadap Allah, maka ia akan melupakan segalanya selain Allah. Tak ada yang tersisa jejak diri atau nafsu rendahnya, atau keinginannya, kecuali yang dikehendaki Tuhannya. Saat itulah hamba tidak dapat berbicara kecuali mengucapkan zikir kepada-Nya; ia tidak dapat bergerak kecuali dengan keputusan-Nya. Demikianlah makna hadis tersebut (Al-Medani 1997: 44).

Yang menarik untuk dicatat di sini adalah masalah perbedaan hierarkis antara *iman* dan *ihsan* sebagai tingkatan spiritualitas, sebagaimana banyak ditemukan dalam pemahaman sufi tentang tingkatan praktik Islam.[13] Tetapi hal ini muncul dengan keberatan:

> Siapa saja memahami [hadis ini] dengan cara lain selain seperti di atas, ia akan menuju pada heterodoksi (*ilhad/pengingkaran*), yakni *hululiyyah* dan *ittihadiyyah* [keyakinan bahwa] Allah akan bergabung dan menyatu dengan tubuh sang hamba). Allah dan Nabi-Nya bebas dari perkara ini (Al-Medani 1997: 44).

Terlepas dari keberatan ini, pasase tentang *taqarrub* masih menjadi bau harum spiritualitas terdalam kaum sufi. Dan memang tidak dapat disangkal bahwa kaum salafi pun menghargai bentuk-bentuk emotif pengabdian spiritual dan ketulusan cinta kepada Allah. Dari sudut pandang ini, aspirasi mereka mungkin sama, tetapi metode mereka berbeda. Selain itu, seperti ditunjukkan oleh panggilan mereka sebelumnya terhadap para sufi 'ekstrimis',

kaum salafi membenci filosofisasi berlebihan terhadap *hululiyyah* atau *ittihadiyyah*. Orang yang benar-benar mencintai Allah dan telah memasuki tahap *ihsan* bisa saja perilakunya dibimbing Tuhan, tetapi dalam hal ini ia benar-benar pasif, dan pada tingkatan apa pun mustahil makhluk menjadi Pencipta.

Hal ini menjadi kian jelas di halaman berikutnya ketika artikel tersebut sekali lagi mengalihkan perhatiannya pada para sufi, seraya menyebutkan bahwa fakih besar Ibn Hajar al-Asqalani (1372-1449) telah menyebutkan banyak sufi bodoh yang yakin bahwa tindakan mereka dikawal Allah dan bahwa mereka terlindung dari kesalahan:

> Hadis ini tidak boleh dipahami seperti dipahami oleh para penganut *wihdat al-wujud* dan *ittihadiyyah* ... yang pada dasarnya menyatakan hal-hal kufur seperti "Akulah Tuhan" atau "Tuhan adalah aku", seperti al-Hallaj. Kami berlindung kepada Allah dari kemusyrikan. Hai, kalian semua yang berbohong! Konsentrasikan dirimu pada keesaan Allah. Amin. (Al-Medani 1997: 45).

Terlepas tumpang tindih yang gamblang dalam menggambarkan pengalaman akan keesaan ini, perbedaan utama antara kaum salafi dan sufi sebagai rivalnya justru terletak pada masalah kesatuan wujud (*wihdat al-wujud*), sebuah doktrin yang sebenarnya tidak dipegang oleh semua sufi, tetapi semua salafi menisbahkannya kepada mereka. Ada juga perbedaan tajam dalam hal otoritas, terutama tentang bagaimana pengetahuan Ilahi harus diperantarai dan bagaimana keridhaan Tuhan harus didistribusikan. Ini semua tampak semakin jelas dalam edisi no. 21, ketika rubrik tentang 'doktrin' dicurahkan pada masalah *tawassul* (Hamdani 1997b). Di sini penulisnya mengecam keras orang yang percaya bahwa Tuhan akan menganugerahkan keajaiban-Nya (*karamat*) kepada orang yang memintanya melalui pihak ketiga atau, lebih parah lagi, bahwa mereka akan memperoleh berkah dengan mendekatkan pada orang atau objek yang diduga diberkahi:

> Yang malah lebih sesat adalah kelompok orang yang membolehkan *tawassul* kepada Allah melalui beberapa makhluk-Nya

yang tidak patut dihormati, seperti kuburan para wali, bangunan yang didirikan di atas makam, serta bebatuan dan pepohonan di sekitar sesuatu yang agung (Hamdani 1997b: 42).

"Lalu, apa *tawassul* itu?" tanya editor sebelum memulai, sekali lagi, pembahasan linguistik atas istilah itu yang disertai dengan hadis. Keputusan akhir diserahkan kepada al-Albani, yang menyimpulkan bahwa satu-satunya bentuk *tawassul* yang benar adalah melaksanakan amal kebaikan. Dalam semua hal, perbuatan dan manfaat itu sepenuhnya individual, dan ia dengan tegas menolak praktik memohon pertolongan kepada para wali dan orang saleh yang sudah meninggal di saat krisis.[14] Ia menegaskan bahwa satu-satunya tawasul yang tepat adalah memohon pertolongan kepada Allah dengan menjalankan syariah, menyebut langsung nama-Nya—atau dengan salah satu nama-Nya—melalui doa yang dianggap benar dan digunakan dalam konteks yang benar dan, terakhir, dengan amal kebaikan. Bentuk terakhir ini, yaitu *tawassul* melalui amal kebaikan, diilustrasikan dengan sebuah hadis panjang tentang tiga orang mukmin yang terperangkap di dalam sebuah gua oleh batu, yang hanya bisa digerakkan oleh Allah setelah mereka mengevaluasi amal salehnya (Hamdani 1997b). Artikel itu selebihnya berisi serangkaian bantahan, sebagian dalam bentuk fatwa, yang mempertegas bahwa sama sekali tidak ada keuntungan yang dapat diberikan oleh setiap orang mati, tidak pula mereka dapat memberi syafaat atas nama seorang mukmin, sekalipun di saat genting.

Pendekatan serupa juga ditunjukkan dalam tulisan berikutnya tentang *tabaruk*, yaitu mencari berkah Tuhan, di mana perbuatan orang sesat yang mencari hal-hal semacam itu di makam-makam wali dan orang saleh dianggap berupaya merusak Islam dari dalam (Nur dan Al-Makasari 1997: 37). Cara yang jelas-jelas sangat tepat bagi *tabaruk* adalah zikir, atau berziarah ke masjid; tetapi bukan demi tempat itu sendiri:

> *Tabaruk* di masjid tidak berarti menutupi masjid itu atau dinding-dindingnya dengan kain kafan. Ini karena *tabaruk* adalah ibadah, yang harus sesuai dengan teladan Nabi (Saw). *Tabaruk* di masjid

berarti berdiam diri di sana selama beberapa saat, menanti shalat lima waktu, shalat berjamaah pada hari Jumat, menghadiri acara zikir di sana, atau praktik-praktik lain yang diizinkan. Setiap praktik yang tidak diperkenankan oleh syariah tidak akan mendatangkan berkah, dan malah menjadi bid'ah (Nur dan and Al-Makasari 1997: 37).

Di sini para pembaca diingatkan bahwa hanya tiga masjid suci saja yang menjadi tujuan sah bagi para pengembara Muslim. Kemudian dijelaskan bahwa berkah dapat diperoleh menurut "waktu"—misalnya, pada waktu-waktu yang sakti seperti bulan Ramadan, Lailatul Qadar, hari Jumat, dan sepuluh hari menjelang bulan Zulhijah—sebelum paragraf ringkas penutup dengan pernyataan bahwa berkah juga dapat diperoleh dari makanan tertentu sebagaimana disebutkan oleh Nabi, seperti minyak zaitun, madu, air sumur Zamzam, dan kurma (Nur dan Al-Makasari 1997: 39).

Mungkin serangan yang paling keras, meskipun masih ambigu, terhadap para sufi muncul dalam edisi no. 24 (Mu'thi 1998). Di sini, di bawah rubrik "perangkap setan", ahli tarekat dituduh meyakini bahwa sekali mereka meraih makrifat, mereka tidak lagi tunduk kepada syariah, atau boleh mengikuti syariahnya sendiri. Menurut penulis, artikel ini ambigu karena terlihat ada ruang tersisa bagi sufi yang benar, yang berorientasi-syariah, dalam sebuah teks pembenar yang dikutip dalam *Salafy, Mukhtashar minhaj al-qasidin* yang ditulis oleh Ibnu Qudama al-Maqdisi (1147-1223):

> [Tentang] Para Pengikut Tarekat
>
> *Pertama* adalah mereka yang terlihat sebagai sufi dari pakaian, tutur-kata dan keadaannya, meskipun mereka tidak pernah melatih diri menjauhkan dari sifat salah atau perbuatan hina tertentu. Sungguh, mereka telah terjerembab ke dalam hal-hal haram yang memicu murka Tuhan.
>
> *Kedua* adalah mereka yang mengklaim memiliki pengetahuan [tentang Tuhan], telah menyaksikan Tuhan, dekat dengan Tuhan, dan menduduki posisi tinggi di sisi Tuhan. Sebenarnya, di sisi Tuhan mereka dianggap munafik yang melakukan dosa besar. Ini disebabkan oleh kebodohan mereka (tentang syariah), tidak dapat

menanamkan nilai-nilai moral (yang benar-benar Islami), dan tidak pernah menjaga hati dari mengikuti nafsu rendah.

Ketiga adalah mereka yang menyimpang dari syariah dan menolaknya, sehingga menganggap yang halal sama dengan yang haram, sementara di antara mereka ada yang berkata: "Sebenarnya Tuhan tidak memerlukan perbuatanku, maka aku tak perlu menyusahkan diri". Lainnya berkata: "Tidak ada ukuran (nilai) bagi perbuatan lahiriah anggota badan seseorang, ukurannya adalah hatinya, karena itu kita hanya memenuhi keinginan lahiriah dengan anggota badan, sementara hati kita berpaling kepada Tuhan." Mereka percaya bahwa posisi mereka jauh lebih tinggi ketimbang orang awam, dan oleh sebab itu merasa tidak perlu mendidik diri mereka dengan hal-hal lahiriah, mengingat hati mereka dekat dengan Tuhan.

Keempat adalah mereka yang tidak memedulikan syariah dan menyibukkan mencari pengetahuan langsung tentang Tuhan, sehingga ketika pintu makrifat dibukakan bagi mereka, sebenarnya hal itu berasal dari setan. Mereka merasa bangga sehingga mereka menuangkan seluruh perhatiannya pada pemikiran tentang ilmu makrifat (al-Maqdisi, dalam Anon. 1998: 15).

Terlepas dari dugaan adanya sufi sejati (sebagai lawan dari sufi-palsu), dan dari kenyataan bahwa kategorisasi al-Maqdisi ini dengan mudah dapat dijumpai dalam karya-karya guru-guru yang berorientasi syariah (pasase terakhir, misalnya, beraroma fatwa al-Fatani tentang *majdzub*), maksud para editornya dikemukakan secara lebih jelas:

> Di zaman sekarang, kita sering menyaksikan orang berbicara tentang agama tanpa pengetahuan syariah yang telah diturunkan Allah melalui wahyu-Nya. Mereka meliputi berbagai kelompok, baik yang awam maupun intelektual Muslim. Mereka sungguh berani berbicara tentang agama tanpa ilmu, dan menjadikan pernyataan mereka semacam moto kerja. Karena itu, kita menemukan banyak Muslim yang hanya memiliki agama Tuan X atau Tuan Y tanpa dukungan syariah yang diturunkan Allah. Dan ketika kami menunjukkan dalil syariah yang membuktikan kekeliruan pemikiran dan tindakan mereka, mereka menjawab dengan mengatakan: "Kiai X bilang begitu, atau Ustad Y juga begitu", tanpa adanya keinginan untuk kembali kepada Qur'an dan sunah sebelum pemahaman para sahabat sebagai generasi

terbaik. Sikap seperti ini merupakan perangkap setan yang paling berbahaya. Ia berkembang sebab masyarakat benar-benar dibanjiri oleh tarekat sufi, yang mengajarkan fanatisme buta kepada para kiai, yang benar ataupun yang salah (Anon. 1998: 17).

Dengan demikian, inilah poin terakhir kritik terhadap sufisme sebagai kesatuan bid'ah antinomian dan panteistik yang sama: kedudukan kiai sebagai guru yang tidak perlu dipertanyakan lagi. Ini tampak semakin jelas dalam kata terakhir tentang sufisme dalam *Salafy* yang, seperti kata pertama, muncul dalam bentuk tinjauan buku. Dalam edisi no. 25, Abu Fairuz (1998) mulai mengomentari terjemahan pada 1998 atas karya salah seorang murid al-Albani, Ali Hasan Ali Abd al-Hamid, yang berjudul *al-Bay'ah bayn al-sunnah wa al-bid'ah* (Baiat antara sunah dan bid'ah). Tinjauan Fairuz sendiri diberi judul "Baiat: Sebuah Strategi untuk Menarik Orang," dan dengan demikian ia memandang positif karya tersebut sebagai peringatan yang bermanfaat bagi masyarakat.

Abu Fairuz melihat bahwa masalah janji kepada guru (baiat) menjadi perhatian di pelbagai lapisan masyarakat Indonesia, baik dalam setiap 45 aliran ataupun lebih (di sini disebut *aliran* untuk mencemarkannya sebagai bentuk kesalehan Jawa) yang terdapat di tanah air, atau juga di kalangan berbagai organisasi dakwah yang berbentuk struktural seperti Ikhwanul Muslimin. Penyebutan 45 aliran di sini merupakan penunjukan langsung kepada organisasi tarekat yang berafiliasi dengan NU, yaitu Jam'iyyah Ahlith Tharekat al-Mu'tabarah (JATM), yang mengakui 45 aliran sebagai aliran yang sah (lihat di bawah), sementara serangan terhadap Ikhwanul Muslimin yang pernah bersekutu dilontarkan dalam kaitannya dengan tuduhan bahwa pendirinya, Hasan al-Banna (1906-49), telah mendasarkan sistem baiatnya pada sistem tarekat (yang tidak ada).

Abu Fairuz selanjutnya mengklaim bahwa masalah baiat telah memecah-belah banyak faksi dalam gerakan Negara Islam Indonesia (atau Darul Islam) lama,[15] dan telah merembes ke cabang-cabang LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia) di seluruh negeri.

Menurut Syaikh Ali, yang diperlukan oleh berbagai gerakan itu adalah program (*manhaj*), bukan sistem ketaatan buta terhadap perintah pemimpin. Satu-satunya baiat sejati adalah kepada imam, atau kalifah seluruh masyarakat Muslim, meskipun jelas orang semacam itu tidak ada pada saat ini.

Bahkan dengan menolak prinsip baiat dan mendukung *manhaj*, dan agar para siswa mengikuti sunah yang benar yang menolak ketaatan buta, baik penulis maupun pengulas buku ini dengan tegas mendesak kaum Muslim agar tidak membaca banyak buku yang disebutkan dalam catatan kaki (yang sangat modern). Jadi, harus dipandang dengan kepercayaan buta pula bahwa berbagai karya Ikhwanul Muslimin—seperti Sayyid Qutb, Hasan al-Banna, atau kritikus yang lebih modern terhadap kebijakan Saudi, Muhammad bin Surur Zain al-Abidin—hanya menjadi penyimpangan yang berbahaya untuk menggoda kaum Muslim dari *manhaj* salafi sejati. Sementara itu, buku-buku sufis malah sama sekali tidak disinggung.

Kita harus ingat bahwa pernyataan-pernyataan eksplisit yang ditemukan dalam artikel-artikel yang dibahas di atas tidak lazim dalam jurnal *Salafy*, terutama ketika perang di Maluku tengah menjadi perhatian utama. Terlepas dari tembakan ganjil yang menembus busur para pseudo-wali dan para pengikutnya setelah mereka wafat, tujuan umum wacana dalam *Salafy* adalah bahwa masih ada ikan lebih besar besar untuk digoreng dalam perang global terhadap bid'ah ketimbang guru-guru sufi yang telah menyimpang (di masa lalu). Sebelum edisi no. 28 (tanpa bulan, 1419/1998), ruang yang jauh lebih besar dicurahkan untuk mengutuk kesalahan Ikhwanul Muslimin—terutama para pengikut Muhammad Surur—ketimbang kesalahan sufi. Target utama lainnya meliputi para intelektual didikan Barat dan mereka yang dituduh berusaha menghancurkan Islam dari dalam, seperti dosen-dosen Institut Agama Islam Negeri (IAIN). Sementara itu, koreksi terhadap "kamus hujatan biografis" ini dilengkapi dengan bentuk biografi kaum salaf, atau guru-guru mereka sendiri di Hijaz dan Yaman.[16]

Dengan jatuhnya Soeharto dan kekacauan yang menyertainya, fokus *Salafy* menjadi semakin sempit, yang saat itu mengarah pada intervensi berdarah di Maluku yang meminggirkan sufi dan sufisme ke dalam rubrik yang lebih kecil di tengah-tengah wacana salafi tentang jihad melawan komplotan Yahudi-Kristen untuk menghancurkan Islam. Dalam pengertian tertentu, *Salafy* agak mirip dengan jurnal skripturalis yang lebih tua, *al-Lisaan*, milik pemimpin Persis Ahmad Hassan di Bandung yang, terlepas dari sikap anti-sufisme para editornya, lebih sering mengalihkan serangan ideologisnya terhadap apa saja yang terlihat menjadi ancaman lebih besar pada masanya. Di akhir 1930-an, misalnya, keprihatinan utamanya adalah gerakan Ahmadiyah, yang semula diterima oleh gerakan reformis di Jawa pada 1920-an (Ichwan 2001). Perbandingan juga dapat dilakukan dengan jurnal Singapura pada 1908, *al-Imam*, yang turut memperdebatkan posisi sufisme dalam masyarakat Melayu, segera setelah jurnal tersebut membahas, dalam bentuk artikel yang lebih panjang, perlunya pendidikan Islam, emansipasi politik dan modernisasi.

Lalu, mungkin kita bertanya, nilai apa yang diperoleh dengan meneliti isi jurnal anti-sufi lain yang terbaru dalam arus pertikaian internasional yang tengah berlangsung antara wahabiyah dan tarekat sufi. Saya tegaskan bahwa ada nilainya dengan membaca jurnal tersebut mengingat fakta bahwa kini tengah terjadi perubahan besar (dan modern) dalam konteks perdebatan itu. Tidak seperti paruh pertama abad ke-20, para sufi kini telah memiliki suara mantap dalam ranah publik organisasi massa dan media massa, seperti halnya kaum salafi. Dengan mengingat kritik gerakan salafi terhadap sufi di atas, kita perlu melihat jenis citra apa yang diproyeksikan para elit perkotaan sehubungan dengan tarekat tradisional. Saya akan menunjukkan bahwa meskipun para sufi memiliki suara modern, seperti kaum salafi, mereka sebenarnya lebih tertarik untuk mengkritik sesama pengembara di tepi pemilahan modernis/tradisionalis ketimbang terhadap mereka yang menjadi lawan-lawan diametrisnya.

Kebangkitan Sufisme Ditetapkan di Jakarta: Suara Korporat Modern Bagi *Tarekat*[17]

Sejak April 2000, di sebuah kantor kecil di pinggiran Jakarta, Luqman Hakiem (lahir 1962) pertama kali mengatur sedikit pegawainya untuk memproduksi majalah bulanan tentang sufisme ukuran 50-60 halaman, yang disebut *Sufi*. Terlepas dari usianya yang masih muda, Luqman telah memberikan instruksi kepada para anggota tarekat Syadziliyah, meski tidak jelas apakah ia seorang *mursyid* sesuai haknya, mengingat ia tidak memiliki pesantrennya sendiri.[18] Luqman sendiri memang tidak pernah mengklaim peringkatnya sendiri dalam tarekat itu, tetapi cukuplah dikatakan bahwa ia memperlihatkan cara seseorang yang sangat mengenal bidangnya. Sikapnya santai, dan sejak pertemuan pertama kami, ia adalah seorang pembahas yang aktif tentang masalah sejarah sufisme di Indonesia dan perannya dalam kehidupan nasional dewasa ini.

Sebagaimana digambarkan Luqman, sufisme telah lama menjadi sebuah spirit yang merembesi aktivitas masyarakat Indonesia. Ia mengingatkan bahwa Islam secara umum diyakini telah dibawa ke pulau utama Jawa oleh Wali Sanga terkenal, yang konon telah mengislamkan pulau itu dengan menggunakan metode yang selaras dengan nilai-nilai budaya dan estetikanya. Sunan Kalijaga, misalnya, konon telah menciptakan wayang untuk tujuan tersebut. Luqman menggambarkan bagaimana Wali Sanga pada gilirannya mengirimkan murid-muridnya sebagai utusan kepada masyarakat, dengan mendirikan pesantren di seluruh negeri di mana pengajaran tentang praktik tarekat juga diberikan.

Menurut Luqman, beberapa pesantren telah menjadi tempat berlindung bagi para ahli zuhud, sementara lainnya menjadi wilayah khusus para elit di bawah perlindungan kerajaan. Namun, aliran reformis di dalam beberapa tarekat sufi pada abad ke-18 dan ke-19, yang diikuti persaingan terbuka dengan kelompok

modernis pada awal abad ke-20, mulai berdampak pada sufi tradisionalis di pesantren, yang mendorong beberapa untuk bersatu dalam kerangka organisasi massa NU. Akhirnya, pesantren mengalami proses intelektualisasi yang mendasar pada 1980-an, ketika organisasi itu dipimpin oleh kiai karismatik (dan presiden masa depan yang didambakan) Abdurrahman Wahid.

Patut dicatat bahwa Luqman bersekutu dengan faksi Wahid dalam tubuh NU. Dan meskipun jurnalnya tidak muncul begitu saja, ia memerlukan semacam dukungan yang dapat diberikan organisasi NU itu saat Wahid menjadi presiden Indonesia. Semua ini tidak diutarakan dalam wawancara kami, namun Luqman menjelaskan bagaimana gagasan menerbitkan *Sufi* telah terbentuk ketika menulis sebuah kolom untuk tabloid *Posmo*—singkatan dari 'Pos-Modern'—yang berbasis di Jawa dan ditujukan kepada siapa saja yang tertarik pada "metafisika dan pengobatan alternatif". Dengan halamannya yang penuh dengan cerita-cerita magis, misteri dan paranormal, *Posmo* kemudian menjadi kecaman kelompok salafi. Salah satu edisinya, misalnya, menceritakan perjalanan seorang peziarah yang mengklaim telah melihat wali agung, Abd al-Qadir al-Jilani, terbang mengitari Kabah (Mufid 2002).

Di tengah-tengah samudra kekacauan semacam itu terdapat kolom Luqman Hakiem *"Konsultasi Sufi"*, di mana ia mencoba memberikan jawaban dengan bahasa sederhana terhadap masalah-masalah masyarakat. Menurut Luqman, kolom ini melahirkan daya tarik yang signifikan, dengan menyedot 20 hingga 30 pertanyaan melalui *e-mail* setiap pekan. Dia juga menegaskan bahwa semua penanya lebih menginginkan jawaban sufistik daripada jawaban yuridis (fikih). Perbandingan ini patut dicatat mengingat, sepanjang abad ke-20, berbagai organisasi Muslim termasuk Muhammadiyah dan NU telah mengembangkan mekanisme untuk memberikan jawaban yuridis terhadap masalah kontemporer bangsa yang disebarkan melalui beragam jurnalnya dan, yang sekarang kian marak, melalui *website* mereka.[19] Terbukanya ruang

publik bagi dakwah Islam sejak awal 1990-an juga telah menyaksikan lonjakan dalam hal jumlah buku-buku yang menafsirkan Islam bagi pembaca umum, termasuk di antaranya sejumlah buku tentang fikih bagi zaman modern. Namun, Luqman merasa sinis terhadap kualitas umum buku-buku tersebut. Dan, sebagaimana ia meremehkan gagasan "perbankan syariah" atau "bisnis syariah", ia menggunakan analogi minum kopi untuk menggambarkan bahwa meskipun ulama fikih dapat memberitahu kita kopi tersebut diperbolehkan atau tidak, sufi mengetahui cara yang benar meminum kopi berkat pengetahuannya yang tepat tentang perilaku moral (akhlak).

Luqman juga kritis terhadap pemisahan yang timbul dalam Islam Indonesia selama abad ke-20 antara kaum modernis dan tradisionalis. Baginya, yang pertama terobsesi menjadi rasionalis dan doktriner, sementara yang kedua kini mengalami krisis spiritual yang bermula sekitar dua dekade silam. Yang lebih buruk lagi, krisis keuangan pada 1998 telah memperdalam keadaan yang tidak mengenakkan tersebut. Karenanya, ia menegaskan bahwa orang-orang dulu dan sekarang membutuhkan sekali akan solusi spiritual bagi masalah mereka, yaitu sufisme yang praktis atau lebih khusus lagi, sufisme "liberal".

Di sini Luqman menyinggung sufisme liberal tampaknya sebagai upaya untuk mengaitkan sufisme tradisionalis NU dengan 'neo-modernisme' publik Nurcholish Madjid dan Ulil Abshar Abdalla. Secara khusus, Abdalla telah menarik perhatian dan kontroversi dari berbagai pihak dengan *Jaringan Islam Liberal*-nya, dan dalam bebagai forum publik, baik di Indonesia maupun di luar negeri, ia telah mengemukakan sebuah pandangan bahwa Al-Qur'an juga perlu dipahami sebagai produk konteks historisnya.

Jurnal *Sufi* sendiri terbit perdana pada April 2000 dan terbit secara teratur selama 22 bulan berikutnya, sebelum akhirnya mengalami kekosongan berbulan-bulan lamanya.[20] Pendeknya usia percetakan seperti itu sama sekali tidak aneh dalam sejarah percetakan Islam di Indonesia, atau di Asia Tenggara dalam hal

ini, di mana penerbit tunduk pada perubahan harga kertas yang terus terjadi, selera dan patronase.[21] Tema edisi perdana *Sufi* adalah memberitahukan menyingsingnya milenium ketiga, padahal kalender Islam adalah Muharam 1421. Menurut *Sufi*, menyusul pihak-pihak yang merayakan pergantian milenium, dengan segala "eksotisisme, hedonisme dan dehumanisme"-nya, masyarakat dihadapkan dengan tantangan baru globalisasi.

Faktanya adalah bahwa karena desa buana ini kian kecil, solusi yang ditawarkan kepada umat manusia tidaklah lebih sederhana, tetapi justru lebih kompleks, bahkan lebih gersang dan, pada akhirnya, semakin jauh dari oasis kehidupan fatamorgana. Neraka dunia menjadi penjara bagi jiwa. Dunia sufisme menawarkan pelarian dari penjara ini melalui surga hati dan kedamaian batin dalam jiwa. ... Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa tim penyunting [*Sufi*] ingin menjadikan dunia sufi ini lebih aktual, mengingat dunia sufi saat ini tumbuh pesat (Hakiem 2000a: 1).

Para editor kemudian mempertegas niatnya untuk memberi nasihat praktis kepada siapa saja yang mencari jalan mistis dengan menyuguhkan tema-tema umum dalam rubrik tasawuf; dan bahwa mereka akan berkonsultasi dengan para sufi terkemuka di negeri ini. Sejumlah surat pembaca memberi masukan tentang apa yang perlu ditampilkan kelak. Seseorang mengklaim bahwa dia menemukan buku-buku standar tentang sufisme sangat kering dan tanpa humor, dan tidak banyak berisi latar belakang kehidupan para guru agung. Yang lainnya mendesak agar situs jurnal dimutakhirkan dengan versi Inggris "agar membantu mereka yang tertarik di luar negeri".[22]

Jelas, jurnal tersebut memiliki ambisi besar, yang dapat dipandang sebagai tanda adanya minat untuk mendapatkan tempat dalam imajinasi global, sebagaimana halnya NU kini ingin menaruh perhatian pada peningkatan profil internasionalnya dengan jalan mendirikan pusat kajian yang banyak diperdebatkan di Kairo.[23] Namun, kita harus memulai dari sana, dan tulisan utama terdiri dari wawancara dengan mantan Rais Am NU, Sahal

Mahfudz, yang diberi pengantar oleh Luqman Hakiem sendiri dengan judul "Membebaskan Diri dari Oasis Gersang" (Hakiem 2000b). Di dalamnya ia menegaskan kembali bahwa kehidupan modern adalah sebuah ketegangan, tetapi masyarakat beragama di manapun, dan terutama umat Muslim, mengetahui bahwa nilai-nilai masa lalu tidak bisa dibuang begitu saja. Namun demikian, Islam sejati sepertinya telah lepas dan yang menggantikannya adalah sufisme perkotaan, baik yang dipraktikkan oleh kelompok eksekutif berdasi di hotel-hotel bintang lima, atau yang dikaburkan oleh drama para artis.[24] Luqman kemudian menyarikan kontribusi Sahal Mahfudz, Said Aqil Siradj dan Abdul Hadi, dengan mengemukakan bahwa yang pertama akan menunjukkan bahwa modernitas tidak harus bertentangan dengan sufisme, Aqil akan menekankan watak tak terpisahkan antara *tasawwuf* dan syariah, dan yang terakhir akan membahas kecenderungan mutakhir sebagian orang yang melarikan diri ke klinik para dukun dan paranormal ketimbang memanfaatkan program serius seperti yang ditawarkan berbagai institusi ternama semisal Universitas Paramadina. Akhirnya, Luqman melihat bagaimana penelitian para tokoh telah menguak "tragedi masyarakat Barat" yang diliputi ketakutan dan dalam bahaya kehancuran yang kian dekat. Karena itu, terdapat kebutuhan nyata untuk berhubungan kembali dengan Tuhan di milenium baru ini, tidak cuma berlaku di Indonesia.

Pertanyaan pertama yang diajukan kepada Sahal Mahfudz adalah tentang bagaimana menghadapi "tragedi" kehidupan modern, yang dijawab perintah langsung untuk melihat sufisme dalam kaitannya dengan tiga dimensi yang saling mendukung: *akidah*, *syariah* dan *akhlak*. Maksudnya, sufisme merupakan bagian ortodoksi. Tentu, ini merupakan pandangan standar NU, yang sering mengklaim hak-hak khusus terhadap jubah yang mewakili Ahl al-Sunna wal Jamaah di Indonesia. Namun, kita mungkin teringat di sini bahwa klaim serupa juga dilakukan oleh para editor *Salafy* yang anti-sufi, yang sama-sama menekankan pentingnya akidah, syariah, dan akhlak. Dari ketiga dimensi Islam

Sunni menurut konsepsi Sahal Mahfudz dan NU ini, sufisme hanyalah salah satu segi dari akhlak yang baru harus dikaji setelah dua dimensi lain dikuasai. Ketika Luqman mengajukan pertanyaan apakah tasawuf merupakan kewajiban agama, Mahfudz menjawab bahwa tasawuf dimaksudkan untuk "menyempurnakan akidah dan praktik syariah seseorang" (Hakiem 2000c: 6).

Tema-tema semacam itu sama sekali bukanlah baru dalam pemikiran sufi, tetapi semuanya berperan sebagai pengantar terhadap pertanyaan utama tentang masalah "modernitas":

L.H. Modernitas telah menyebabkan krisis spiritual. Dapatkah tasawuf memberikan sebuah solusi?

S.M. Saya melihat modernitas sebagai puncak materialisme yang pada akhirnya mendorong pada sekularisme. Memang kontradiksi telah muncul antara modernitas dan sufisme, namun faktanya adalah bahwa kita tidak dapat menghindari modernitas dalam kehidupan kita. Karena itu, mungkin diperlukan sebuah penyelarasan fungsi-fungsi sufisme dan modernitas. Sufisme harus menjadi pembimbing bagi modernitas itu sendiri.

L.H. Akan tetapi, jika modernitas berakhir pada sekularisme, bukankah nilai-nilai sufisme sangat terpisah darinya?

S.M. Sebenarnya tidak juga. Berbicara tentang modernitas, kita tidak dapat memisahkannya dari rasionalitas, efisiensi, demokrasi, pengakuan terhadap pluralitas dan hak asasi manusia. Tidak satu pun dari semua ini bertentangan dengan sufisme. Jika kita bisa mengatakan bahwa manusia terdiri atas jiwa dan raga, maka kebutuhan material kita juga harus dipenuhi, dan dalam hal ini sufisme memiliki peran untuk dimainkan. Yakni, kebutuhan materiil manusia dapat diarahkan oleh etika dan moralnya.

L.H. Lalu, di mana titik temu sufisme, berikut moralitas spiritualnya, dengan modernitas, berikut materialismenya?

S.M. Modernitas masih dapat berhubungan dengan sufisme. Kita mengetahui menurut sufisme bahwa dunia ini adalah *sarana* dan bukan *tujuan*. Dunia bukanlah tujuan (*ghayah*) tetapi hanya sarana (*wasail*). Kita dapat menolak kekayaan, tetapi jangan menganggap penolakan seperti itu sebagai tujuan akhir. Sebagai sarana, ia dapat memperkaya dan meng-

> ingatkan kita akan masalah-masalah persaudaraan. Karena alasan-alasan semacam itulah sufisme dapat menjadi jalan keluar bagi manusia modern. Tetapi sufi jangan terlalu eksklusif atau memisahkan diri dari modernitas. Mengingat modernitas itu sendiri tidak dapat dihindari dan menjadi semacam keniscayaan, maka harus ada upaya untuk kembali memahami dunia sebagai sebuah sarana dan bukan tujuan (Hakiem 2000c: 6-7).

Pembahasan yang agak lama berlanjut dalam suasana seperti ini, sambil Luqman menanyakan apakah praktik eksklusif beberapa sufi belakangan ini merupakan penyimpangan atau penyalahgunaan. Sahal Mahfudz mengatakan bahwa mereka lebih bersifat kebingungan, dan menegaskan perlunya bergulat dengan dunia modern. Poin utamanya adalah bahwa masyarakat harus berpegang pada nilai-nilainya dan harus dimotivasi akidahnya. Dan jika ia tidak dapat menegakkan syariah dalam kehidupan sehari-hari, maka setiap upaya menjalankan tasawuf hanya akan gagal.

Perbincangan kemudian beralih ke payung organisasi tarekat di Indonesia, yakni Jam'iyyah Ahlith Thariqah al-Mu'tabarah (JATM) yang kini diketuai oleh sayid terkenal turunan Hadramaut, Habib Luthfi dari Pekalongan. Mengenai pengelompokan ini, Sahal mendesak agar hal itu tidak dianggap sebagai sebuah organisasi yang mengurus sufisme, melainkan sebagai sebuah forum untuk mewakili kepentingan mereka. Dan akhirnya, ketika diminta pendapatnya mengenai kritik bahwa JATM "tidak mampu berkembang secara intelektual ataupun artistikal", Sahal Mahfudz mengatakan demikian:

> Kita tidak mengatakan bahwa sufisme maju atau mundur, apa pun perkiraan tulisan-tulisan mengenainya. Dalam tulisan-tulisan sufi, misalnya, kita mungkin bertanya apa pandangan ahli tarekat tentang masalah tersebut. Bukankah sudah banyak ditulis penjelasannya dalam semua jenis buku tentang sufisme? Lalu apa gunanya menulis buku-buku baru? Saya kira prestasi nyata para sufi adalah dalam memperkuat moralitas masyarakat, inilah prestasi terbesar mereka. ... Siapa lagi yang masih menjunjung tinggi nilai-nilai moral? Kita mungkin juga bertanya, apa peran

> pesantren dalam kehidupan bangsa, buku-buku apa saja yang telah ditulis di sana, dan berapa banyak lulusan universitas yang sudah menghasilkan tulisan; jawaban untuk semua ini adalah nol. Menulis buku atau mencetak lulusan itu mudah. Tetapi membuat orang menjadi baik amatlah sulit. Itulah yang hendak kita lihat mengenai peran para sufi saat ini (Hakiem 2000c: 10).

Meskipun bagi Sahal Mahfudz modernitas, bagaimanapun didefinisikan, tak terelakkan, ia sadar sepenuhnya akan respons standar (dan tidak memuaskan) dewasa ini terhadap modernitas, sebagaimana terlihat ketika ia menyinggung buku-buku dan lulusan universitas. Tentu, sudah ada sejumlah keberhasilan penting, dan wawancara berikutnya dalam *Sufi* adalah dengan Abdul Hadi dari Universitas Paramadina (Hakiem 2000d). Abdul Hadi, yang bukunya tentang Hamzah Fansuri dikecam keras dalam jurnal *Salafy*, menegaskan bahwa para sufi perlu keluar dari isolasi dan masuk ke dalam kehidupan publik. Koleganya di Paramadina, Rifa'i Hasan, kemudian menggambarkan program studi baru di lembaga ini tentang "Sufisme Positif" yang tidak memisahkan diri dari kehidupan sehari-hari—meskipun ia menolak gagasan bahwa sufisme dapat, atau harus, menjadi gerakan massa (lihat Hakiem 2000e). Di sini, Rifa'i Hasan melakukan perbandingan dengan beberapa gerakan mistis di Barat, yang ia duga telah merosot menjadi skema pengumpulan kekayaan belaka, atau bahkan yang telah mendorong bunuh-diri massal. Ketika ditanya apakah hal ini dapat terjadi di Indonesia, ia meragukan dan menunjukkan bahwa kebanyakan praktik populer berkisar seputar kepercayaan sederhana atau keliru terhadap magi dan ritual—baik meminum air yang telah diberkahi secara khusus, atau ziarah ke makam keramat, seperti makam Wali Sanga. Ia kemudian menegaskan bahwa JATM memiliki peran membedakan sufisme yang benar dengan praktik-praktik semacam itu, namun ia mendesak agar lembaga itu tidak dijadikan lagi sebagai cara untuk mengelompokkan orang, mengingat sufisme berkisar tentang universalitas, bukan formalisasi.

Para sufi di pesantren mungkin sekali merasa sering dikotak-kotakkan oleh rival mereka dari kubu modernis—termasuk Ahmad Rifa'i dan Abdul Hadi, yang memasuki sufisme melalui jalur akademik, bukan jalur tradisional. Perasaan disalahpahami semacam itu ditunjukkan dengan jelas dalam artikel seorang tokoh NU, Said Aqil, yang berjudul "Rekonstruksi Sufisme" (Aqil 2000). Menurut Aqil, sudah terlalu banyak orang mendistorsi esensi sejati sufisme, seolah-olah ia sekadar meliputi perilaku spiritual seperti pengulangan frasa-frasa kesalehan. Katanya, ini disebabkan oleh propaganda kaum modernis (juga diterjemahkan dalam bahasa Inggris dengan *'Islamic movement'*) yang disebut Aqil bertujuan membentuk komunitas yang hanya memamerkan simbol-simbol formal Islam, di mana setiap aspek kehidupan harus diberi label "Islami" agar dapat dianggap sejalan dengan modernisasi. Namun, tanya Aqil retoris, apa sebenarnya yang benar-benar telah dipersembahkan oleh gerakan ini kepada bangsa Indonesia dalam 100 tahun terakhir? Bagaimana gerakan tersebut memberikan kontribusi bagi kemajuan umat? Menurut Aqil, akan jauh lebih baik jika masyarakat mendalami lagi ilmu pengetahuan dan nilai spiritual akumulatif sufisme, yang dapat diterapkan di mana saja mengingat, meminjam ungkapan al-Junaid, "para sufi itu ibarat air bening, tak berwarna." Maksudnya, mereka menerima warna-warni di sekelilingnya dan membaurkannya.

Aqil juga berupaya membantah paparan kaum modernis tentang sufisme sebagai stagnasi intelektual dengan menampilkannya sebagai sesuatu yang dinamis, dengan menggunakan contoh berbagai tahap yang harus dilampaui sufi dalam perjalanan menuju makrifat (*gnosis*), seperti tobat (*tawbah*), kesalehan (*wara'*), *zuhud*, kesabaran (*shabr*) dan tawakal (*tawakkul*) sepenuhnya kepada Allah. *Salafy* juga menggunakan istilah-istilah ini, meski dalam pengertian yang sangat berbeda, dalam arti bahwa semua itu merupakan kondisi yang diperintahkan, bukan sebagai skema kemajuan hierarkis dalam pencarian akan ilmu tentang, dan, yang paling sering dicerca, kesatuan dengan Tuhan.

Terlepas dari penolakannya terhadap labelisasi kelompok modernis atas sufisme sebagai penyebab stagnasi, Aqil secara umum tampak setuju dengan kelompok modernis (dan sepupunya, kelompok salafi) bahwa stagnasi itu sendiri merupakan realitas saat ini. Namun, tidak seperti wacara modernis yang menisbahkan kemerosotan nasib dan pendidikan Muslim langsung pada masa setelah Khulafa Rasyidin (632-661), dan tuntutan logisnya untuk kembali kepada Qur'an dan sunah saja untuk memperoleh kembali kemurnian masa lalu, Aqil menawarkan untuk kembali ke masa lalu yang agak belakangan, yang juga melindungi prestasi yang dibuat pada masa keemasan Ayubiyah (661-750) dan Abasiyah (720-1258).

Pada dasarnya, untuk merekonstruksi sufisme, khususnya di Indonesia, yang jelas-jelas diperlukan adalah karya rujukan (*maraji'/referensi*) yang tepat dan akurat. Rujukan utama ini harus dikompilasi dari sumber-sumber utama di bidang tasawuf yang ditulis oleh para sufi abad ke-2 dan ke-3, yang terus-menerus dikaji pada setiap masa berikutnya. Setelah itu, pada Abad Pertengahan, sumber tersebut diperkaya oleh kompilasi para ulama, ketika dunia Muslim mulai mengalami stagnasi intelektual berabad-abad (Aqil 2000: 20).

Meskipun jurnal *Sufi* bukanlah buku sumber yang digambarkan oleh Aqil, jelas ia merupakan upaya melibatkan diri dengan masyarakat modern, dengan memberikan kepada mereka informasi yang dapat diakses tentang kebesaran masa lalu dan petunjuk ke sumber-sumber utama. *Sufi* juga mengarahkan mereka ke 'tarekat-tarekat' ternama yang menyangga tradisi keilmuan dan praktik tersebut.

Ketika saya bertanya kepada seorang putra kyai, yang kemudian menjadi kyai pesantren Buntet yang terkenal, dekat Cirebon di Jawa Barat, apakah ia mengenal jurnal *Sufi* dan Luqman Hakiem khususnya, ia mengiyakan dengan tegas, dan bahwa ayahnya, K.H. Fuad Hasyim, adalah seorang pelanggannya. Ia kemudian menegaskan bahwa jurnal tersebut sangat bermanfaat

bagi masyarakat secara umum mengingat ia memberi mereka peluang untuk mengenal para mistik agung masa lalu—yang gambar-gambarnya menghiasi dinding-dinding pesantren. Sejak Juli 2000, memang ada tulisan dalam *Sufi* tentang syaikh-syaikh besar, yang biasanya dimulai dengan al-Ghazali (edisi no. 3), sebelum beralih ke al-Jailani (edisi no. 4), Rumi (edisi no. 5), dan "tragedi besar al-Hallaj" yang dikenal menyatakan kesatuannya dengan Tuhan (edisi no. 7). Namun, penekanan pada masa lalu klasik ini segera berubah sehingga mencakup para pewaris lokal tradisi tarekat, seperti Ahmad Khatib Sambas kelahiran Kalimantan (wafat tahun 1876), pendiri tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah (edisi no. 10), atau Ismail Minangkabau (no.13), yang menyebarkan varian Khalidiyah dari tarekat Naqsyabandiyah di Singapura dan kepulauan Riau pada 1850-an dan 1860-an. Segera terlihat bahwa *Sufi* menyajikan informasi tentang banyak tarekat yang dianggap sahih oleh Jam'iyyah Ahlith Thariqah—seperti Syaziliyah, Syattariyah, Sanusiyah, Naqsyabandiyah, Qadiriyah dan Tijaniyah, seraya menunjukkan kelemahan kultus era-baru. Lebih jauh, jurnal ini menunjukkan bahwa jalan sufi membutuhkan pengawasan yang sungguh-sungguh dan bahwa kita memerlukan seorang *mursyid*. Bahaya tidak adanya pembimbing spiritual semacam itu dipaparkan dalam artikel Luqman mengenai "berbagai tipuan di jalan sufi" (edisi no. 13) (Luqman 2001). Luqman juga membubuhkan di dalamnya sub-judul *ghurur* (yakni, tipu daya), istilah yang juga digunakan oleh Ibnu Qudama al-Maqdisi dalam bagian tulisannya yang menggambarkan kekeliruan-kekeliruan sufi yang dikutip dalam jurnal *Salafy*.

Dalam seluruh edisi *Sufi*, juga terdapat artikel reguler tulisan para kiai NU dan intelektual modern yang umumnya selaras dengan mereka, seperti Nurcholish Madjid, Komaruddin Hidayat, dan Jalaluddin Rakhmat, yang hampir semuanya disebut dalam *Salafy* sebagai representasi lokal dari dorongan yang melemahkan umat dari dalam. Ada pula rujukan terhadap kontribusi ilmiah Martin van Bruinessen tentang tradisi pesantren,[25] yang

mencerminkan kesadaran akan keilmuan Barat yang tersedia luas dalam bentuk terjemahan. Kehadiran buku-buku semacam itu di toko-toko buku di Jakarta juga mencerminkan keterlibatan ilmuwan Indonesia dengan keilmuan Barat. (Sampul belakang *Sufi* sering menampilkan iklan terjemahan *Oxford Encyclopedia of Islam* dalam bahasa Indonesia.) Berbagai IAIN—khususnya Jakarta dan Yogyakarta—memiliki staf pengajar, yang banyak di antaranya telah menyelesaikan studi pascasarjana di Amerika Utara atau Eropa, yaitu tempat-tempat yang diinformasikan jurnal *Sufi* kepada para pembacanya sebagai wilayah perang (*dar al-harb*) yang harus dihindari.

Sementara *Sufi* dapat memuji pesantren secara reguler atas perannya memelihara denyut tarekat Indonesia, atau mengutip karya-karya sarjana Barat, jurnal ini juga meliput dengan baik kunjungan syaikh internasional terkemuka, Muhammad Nazim Adil al-Haqqani dari Siprus serta wakil dan juga saudara iparnya, Muhammad Hisyam al-Kabbani, ke Indonesia. Edisi no.13 menurunkan terjemahan Indonesia dari ceramah terakhir yang diberikan dalam bahasa Inggris Nazim Adil di pesantren Suryalaya, yang dipimpin oleh syaikh sepuh tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, Abah Anom. Di sini ia mengkritik para ulama dan pemimpin masyarakat karena buta terhadap cahaya agama sejati:

> Banyak ulama memberikan lilin kepada masyarakat, tetapi bukan cahaya! Baik lilin maupun cahaya hanya dapat diwariskan melalui tarekat. Saat ini terdapat 41 tarekat: 40 dikaitkan dengan Ali dan satu lagi mendapatkan cahaya dari Tuan Kita Abu Bakar Shiddiq, yaitu tarekat Naqsyabandiyah. Ulama dan intelektual dapat memberi lilin sebesar pohon kelapa, tetapi apa artinya tanpa cahaya? Yang dibutuhkan sekarang adalah cahaya yang akan menyalakan lilin pengetahuan. Banyak ulama hanya melihat hal yang lahiriah dalam pencarian ilmu. Mereka mengetahui banyak ... tetapi apalah manfaat pengetahuan tanpa pencerahan Ilahi? Para wali tinggal di tempat tersembunyi dan masyarakat mungkin hanya mengetahui pengetahuan mereka dari buku yang telah ditulis. Di masa lalu, banyak ulama mendirikan madrasah, tetapi sekarang, saat para murid tamat, semuanya diberi ijazah. Guru-

guru berkata: "Kami telah memberi kalian pengetahuan dari sumber-sumber intelektual (*'aqli*) dan yang disampaikan (*naqli*) ". Tetapi semua ini sekadar lilin. Dan apa artinya lilin tanpa cahaya? (al-Haqqani 2001: 50-51)

Perjalanan tur Syaikh Nazim, yang diulangi lagi pada tahun berikutnya, hanya dapat membantu mempertegas kesan bahwa cabang Haqqaniyah dari tarekat Naqsyabandiyah akan bertahan dengan formula kemenangannya sebagai satu dari 41 tarekat yang dinilai sahih berkat silsilahnya yang memiliki reputasi baik. Bahkan, Haqqaniyah tidak hanya memfokuskan perhatiannya pada kantong-kantong tradisional pesantren, dan memang terdapat berbagai cabang tarekat itu di seluruh Asia Tenggara. Dalam diskusi dengan tuan rumah pertemuan Naqsyabandiyah lain di Jakarta, dikatakan bahwa deputi lokal Kabbani berharap mempertalikan berbagai cabang di Asia Tenggara. Tuan rumah juga bebicara agak panjang lebar tentang gesekan historis di Asia Tenggara antara kaum "modernis" dan anggota-anggota tarekat.[26] Ia sendiri adalah putra seorang modernis dari Pariaman, Sumatera Barat, sebuah wilayah yang dikenal karena antagonisme antara kedua pihak yang sama-sama mengklaim jubah ortodoksi. Persaingan ini sering bermula pada Perang Padri di awal abad ke-19, yang sebagian diilhami oleh masa peralihan pertama wahabby di Hijaz. Tentu, para anggota berbagai tarekat tetap sangat "buruk" di mata otoritas di Saudi Arabia saat ini, dan tuan rumah tersebut menjelaskan bahwa Syaikh Nazim dan anggota keluarganya masih dilarang mengunjungi tempat-tempat suci di sana.

Terlepas dari apakah tempat-tempat suci ini secara resmi dilarang bagi sebagian pemimpin internasional tarekat sufi, sufi kian tampak nyata di Indonesia, dan setelah peristiwa Bom Bali dan penutupan kelompok-kelompok semacam Laskar Jihad, yang telah dimobilisasi oleh Ja'far Umar Thalib dan para pengikutnya, mereka tampaknya berpeluang memperoleh keuntungan lebih jauh dalam sebuah komunitas nasional yang masih cemas.

Kesimpulan

Dalam perselisihan yang masih berlangsung seputar hak untuk mengklaim pemahaman yang lebih unggul atas tradisi Islam, baik sufi maupun anti-sufi sama-sama memanfaatkan media cetak untuk mengemukakan pesan mereka. Tentang dua jurnal yang dikaji di sini, para sufilah yang lebih tegas dalam menanggapi setiap tuduhan—eksplisit atau implisit—bahwa praktik mereka tidak didasarkan pada pemahaman yang benar terhadap syariah atau bahwa mereka tidak banyak menawarkan kepada bangsa Indonesia solusi praktis bagi berbagai persoalan nasional. Tentu, mereka meletakkan tuduhan itu pada kesalahan konsepsi tentang sufisme oleh gerakan modernis, yang para anggotanya masih dipandang oleh banyak sufi sebagai sesama rekan seperjalanan dengan gerakan salafi baru. Namun demikian, generasi yang lebih muda di dalam NU, sebagaimana diwakili oleh orang-orang seperti Luqman Hakiem, ingin bekerja sama lebih erat dengan aliran-aliran pemikiran baru yang muncul di kalangan pihak modernis dalam bentuk pemikir kontekstualis, semisal Nurcholish Madjid dan Ulil Abshar Abdalla.

Berdasarkan penelitian pertama terlihat bahwa kaum salafi sangat kurang peduli terhadap para sufi. Mereka lebih peduli terhadap penghapusan setiap bentuk penyimpangan dalam barisan mereka sendiri. Dan pada tingkatan lain, para penulis jurnal *Sufi* dan jurnal *Salafy* memiliki keyakinan yang sama tentang Islam sebagai solusi bagi penderitaan bangsa dan banyak memiliki kesamaan dalam peristilahan. Namun di balik itu, pembacaan saksama terhadap *Salafy* menunjukkan bahwa para penulis (dan pembacanya) tetap menentang keras pemahaman sufi tentang praktik dan teologi yang semestinya, dan mereka menjadi pengkritik tajam kelompok neo-modernis Paramadina yang dirangkul oleh jurnal-jurnal semacam *Sufi*.

Selama berbagai konflik yang diberi label sebagai bagian dari perang terhadap teror masih ada, kelompok salafi jauh akan lebih

peduli dengan masalah-masalah ini daripada menghadapi lawan-lawan tradisional dan tradisionalisnya. Sementara itu, kita harus ingat bahwa sufi Indonesia bukanlah kelompok monolitik yang disatukan hanya oleh kebencian bersama terhadap wahabiyah dan sekutu-sekutu lokalnya. Namun demikian, setiap kemerosotan dalam kekuatan lawan-lawan salafinya—seperti skisma yang berlangsung dalam kelompok-kelompok salafi antara Sururi dan anti-Sururi, atau penutupan Laskar Jihad pimpinan Thalib dan penutupan madrasah Ihya as-Sunnah menyusul peristiwa Bom Bali—hanya dapat mengendurkan ikatan antarsufi. Bahkan sebelum krisis otoritas yang paling mutakhir ini, Aqil Siradj telah memiliki corongnya sendiri untuk menyebarkan informasi tentang sufisme. Ketika saya bertanya kepadanya tentang perbedaan antara corong itu dan *Sufi*, ia menjawab tidak ada, dan membiarkannya.[27] Mungkin adanya jurnalnya sendiri, *Jurnal Khas Tasawuf*, hanya mencerminkan kendalinya sendiri atas dana dan akses terhadap berbagai jaringan patrimoni dalam NU setelah jatuhnya Abdurrahman Wahid, yang tampaknya telah menjadi tokoh penting abu-abu yang tidak disebutkan di balik *Sufi*. Tentu, jurnal-jurnal tersebut menunjukkan isi yang benar-benar sama, dan keduanya sama-sama memiliki keprihatinan atas atmosfer krisis di Indonesia, dengan salah satu edisinya menampilkan seruan satu halaman penuh yang mengajak bangsa Indonesia menyelamatkan Indonesia, bukan dengan syariah, melainkan dengan kesantunan, (lihat *Jurnal Khas Tasawuf*, 1[6]). Mengingat jurnal *Salafy* mempermasalahkan gagasan pluralisme, seruan tersebut tidak akan dipahami secara universal, tetapi mengingat sedikitnya jumlah bentuk salafisme di Indonesia secara statistik, masih ada harapan akan masa depan.

CATATAN

[1]Saya menghaturkan banyak terima kasih kepada Julia Day Howell dan Martin van Bruinessen atas dorongan dan dukungannya kepada saya untuk menulis tentang hal yang cukup sulit ini; dan kepada Michael Feener yang telah mengajarkan makna sesungguhnya *'the unity of being'* dalam satu kalimat singkat; juga kepada Tom van den Berge di Perpustakaan KITLV yang selalu sigap membantu, serta kepada Maureen Todhunter yang telah menggabungkan semuanya. Saya juga sangat berterima kasih atas bantuan finansial dari *The Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences* melalui program SPIN (*Scientific Program Indonesia-Netherlands*), dan tak lupa kepada PPIM (*Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat*) UIN Jakarta yang dengan sukses telah menyelenggarakan acara di mana makalah ini semula disajikan.

[1]Adanya sufi tingkat tinggi seperti itu dalam aparat negara juga memunculkan pertanyaan atas argumen yang dikemukakan bahwa sufisme hanya berperan minimal dalam "Islam" perkotaan modern. Bandingkan Sedgwick (2003).

[2]Piagam Jakarta adalah draft UUD 1945 yang mensyaratkan penerapan syariah bagi Muslim di Indonesia setelah merdeka. Lebih lanjut mengenai Piagam ini dan perdebatan seputarnya, lihat Boland (1982: 29-dst).

[3]Informasi tentang *Ihya al-Sunnah* ini berasal dari informasi yang diberikan Noorhaidi Hasan dan diucapkan banyak terima kasih. Lihat Hasan (2004).

[4]Menurut Nadirsyah Hosen, al-Albani diusir dari Syria dan setelah beberapa tahun mengajar di Saudi Arabia, pindah ke Amman, Yordania, di mana ia dipenjara hingga wafatnya pada 1999. Banyak bukunya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan kelompok salafi Indonesia mengacunya untuk menilai sahih tidaknya teks hadis. Percakapan pribadi dengan Nadirsyah Hosen, Oktober 2003. Pada 1998, ia dianugerahi *King Faisal International Prize* atas kontribusinya terhadap keilmuan Islam.

[5]Mayoritas tradisionalis Indonesia adalah pengikut Mazhab Syafi'i.

[6]Demikian pula, kamus adalah teks pertama yang digunakan untuk menjelaskan kemungkinan "perdebatan" dalam Islam, ketika Thalib menggunakan berbagai kata Arab untuk memulai uraiannya dalam perdebatan. Lihat Thalib (1997).

[7]Untuk ulasan singkat tentang Hamzah Fansuri sebagai latar belakang lahirnya reformisme berorientasi syariah serta dampaknya di Asia Tenggara pada abad ke-17, lihat Azra (2004).

[8]Sejak 1980-an, Mizan telah mengembangkan reputasi sebagai penerbit karya-karya tentang Islam yang mengambil perspektif yang amat luas dan menggairahkan, termasuk pembahasan mengenai filsafat dan Iran. Ulasan terhadap buku Abdul Hadi ini muncul dalam Junaidi (1996).

[9]Ajaran *wujudiyah*, yakni para pengikut doktrin *wahdat al-wujud* (secara harfiah berarti "kemanunggalan wujud", berkembang dari pemahaman terkemudian atas pemikiran Ibn Arabi (1165-1240). Doktrin ini memberikan kemungkinan teoritis bagi para mistikus untuk bersatu dengan esensi Ilahiah Tuhan. Untuk pembahasan tentang polemik seputar pemikiran Ibnu Arabi dalam tradisi Islam di kemudian hari, lihat Knysh (1999).

[10]Dalam bahasa sufi, *majdzub* juga berarti keadaan yang dialami seorang mistik pasif sebagai lawan dari 'penempuh' aktif (*salik*) di jalan mistis. Belakangan, ia menjadi istilah kunci yang digunakan untuk menyerang praktik sufi umumnya di mana, menurut *Encyclopaedia of Islam*, kata itu menjadi "istilah yang sering dipakai untuk menguraikan dan menyebut ekstase eksentrik, orang yang mabuk cinta, orang-orang suci yang dungu, dan penghina hukum". Lihat entri 'Madjdhûb' oleh Gramlich (1991).

[11]Keluarga Al-Fatani telah lama berperan dalam tradisi Jawi di daratan Asia Tenggara, tak terkecuali Ahmad bin Muhammad Zayn. Sejak 1884, ia ditunjuk bertanggung jawab atas Percetakan Pemerintah yang baru didirikan di Makkah.

[12]Muhammad ibn Ali al-Shawkani (1760-1834) adalah salah seorang penganjur utama reformisme pada akhir abad ke-18, yang mempertegas prinsip ijtihad terhadap sumber-sumber Islam. Meskipun sebagai sesama pejalan dalam beberapa hal, mengingat warisan Syiah Zaidiya dan kebenciannya terhadap wahabiyah, anehnya ia dikutip di sini. Tentang al-Shaukani dan gagasan-gagasannya, lihat Haykel (2003).

[13]Menurut konsepsi klasik tentang sufisme, agama (*din*) ditegakkan pada tiga tingkatan hierarkis: Islam dinyatakan dalam kesetiaan kepada syariah; *iman* dibentuk melalui praktik ritual tarekat (*thariqah*), dan selanjutnya *ihsan* tentang pengetahuan "realitas" (*haqiqah*).

[14]Tindakan, yang dikenal dengan *istighatsah*, ini sering dilaksanakan di lingkungan NU, dan dicanangkan sebagai aktivitas massa oleh Gus Dur. Acara *istigatsah* baru-baru ini untuk menyerukan bantuan bagi rakyat Indonesia diadakan di Surabaya pada 8 Maret 2003. Namun demikian, nilai propaganda acara ini agak berkurang hari itu, ketika bintang-media Islam Indonesia, Aa Gym, memimpin pawai massa di Taman Istiqlal menentang akan dimulainya perang Irak.

[15]Gerakan Darul Islam sebenarnya merupakan tiga pemberontakan Islam terpisah di Jawa Barat, Sulawesi Selatan, dan Aceh pada 1950-an dan 1960-an. Sebagai bagian dari gerakan ini, tetapi sama sekali tidak terjadi secara bersamaan atau secara terkoordinasi, kepemimpinan gerakan ini mengampanyekan pengenalan syariah di Indonesia.

[16]Salah satu tulisan panjang menguraikan genealogi para "pemikir" yang secara keliru telah dianggap sebagai "ulama". Mereka adalah para aktivis al-Afghani, Abduh, al-Banna, Maududi, Qutb, Muhammad al-Ghazali, Surur dan al-Turabi. Termasuk para biografernya di Indonesia, seperti Harun Nasution "Rafidi" dianggap sebagai "ulama palsu" (lihat Thalib 1998). Tentang bagaimana *Salafy* menggunakan biografi, lihat Anon. (1996); artikel-artikel tentang Imam Nawawi (al-Hilali 1997); dan tentang Imam al-Turtusi, yang "telah menjungkirbalikkan bid'ahnya *Ihya' 'ulum al-din*'" (Anon. 1999). Lebih jauh, ada pula artikel-artikel tentang sejarah awal Islam, di antaranya ditulis oleh Saiful Bahri, yang sejak pindah ke Kairo terus melanjutkan studinya tentang sejarah tafsir. Sejak pertengahan 2002 hingga Juli 2003, ia menjadi Ketua Persatuan Mahasiswa Indonesia di Mesir.

[17]Uraian ini diambil dari dua wawancara di Jakarta: pertama di kantor Danau Batur pada 31 Juli 2002 dan kedua di Kuningan pada 21 Februari 2003. Versi awal bagian bab ini telah dipresentasikan pada lokakarya tentang "Modern Adaptation of Sufi-based Popular Islam" yang diselenggarakan di Center for Modern Oriental Studies, Berlin, 4-5 April 2003 (segera terbit).

[18]Sebenarnya, Luqman sendiri menganggap gurunya, Kyai Abdul Jalil Mustaqim dari Pesantren Pesulukan Thariqat Agung, di Tulung Agung, Jawa Timur, sebagai *mursyid* tarekatnya. Ini menunjukkan bahwa Luqman tampaknya sebagai wakil Mustaqim di Jakarta.

[19]Ini mencakup fatwa-fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah, MUI dan badan-badan lain seperti NU dan Persis. Untuk kajian komparatif atas badan-badan ini dan fatwa hukumnya, baca Mudzhar (1993), Ka'ba

(1999), Hooker (2003), dan serangkaian artikel yang akan terbit dalam jurnal *Islamic Law and Society*.

[20]Menurut kolofonnya, *Sufi* dikelola oleh Helmi Azwary dengan bantuan Amal Alghozali. Tercatat sebagai penasihat adalah bintang-bintang NU seperti Mustofa Bisri, Said Aqil Siradj dan Fudoli Zaini. *Sufi* dijual dengan harga Rp. 4.000 di Jawa dengan tambahan ongkos kirim bagi pelanggan di luar Jawa.

[21]Mengenai pergeseran nasib penerbit-penerbit Islam di Asia Tenggara, lihat Roff (1972) dan Mobini-Kesheh (1996).

[22]Di sini rujukan diberikan kepada www.sufinet.com dan www.sufinet.org.com. Kedua situs ini sekarang tidak aktif lagi, meskipun jurnal itu pernah dihidupkan kembali pada pertengahan 2003, ia memiliki alamat baru: www.sufinews.com.

[23]Rencana semacam ini diumumkan dalam lokakarya yang diselenggarakan baru-baru ini oleh para anggota NU di Kairo dan The Egyptian Philosophical Society (Laffan 2003).

[24]Untuk catatan awal tentang fenomena ini, lihat Hasan dan Mufid (2002): 23.

[25]Yang paling banyak dikutip adalah artikelnya tentang Naqsyabandiyah di Indonesia (van Bruinessen 1990b), dan sebuah artikel tentang buku-buku dalam huruf Arab yang digunakan di lingkungan pesantren (van Bruinessen 1990a).

[26]Saya mengunjungi rumah yang ditata dengan baik ini di Jalan Brawijaya bersama Ahmad Syafii Mufid pada 1 Agustus 2002.

[27]Said Aqil Siradj, percakapan pribadi, Kairo, Agustus 2003.

Modernitas Sufi di Senegal Kontemporer

Dinamika Keagamaan Antara Lokal dan Global

Leonardo A. Villalon

Pendahuluan

Senegal telah lama tampak sebagai anomali dari perspektif banyak literatur ilmiah tentang Afrika atau dunia Islam. Masyarakat Muslim Afrika kulit hitam yang terletak di ujung Atlantik dari *Dar al-Islam* ini tampak luar biasa bagi analisis akademik dalam kaitannya dengan agama dan politik. Seperti ditunjukkan editor buku ini dalam pendahuluannya, bila literatur ilmiah tentang Islam membuat kita salah memahami perkembangan mutakhir di seluruh dunia Islam, literatur ilmu politik, jika ada, malah kurang memadai untuk membahas Senegal. Kekurangan ini mencakup ketidak-mampuan memahami bahwa agama, dan khususnya Islam, selaras dengan "modernitas" dalam bentuk apapun, dan mungkin menganggapnya tidak sesuai dengan modernitas politik dalam bentuk demokrasi.

Namun, berlawanan dengan dugaan yang dikemukakan literatur ini, Senegal adalah negara demokratis dan sebuah oase stabilitas di zona yang penuh masalah. Jika latar belakang kolonial, kemiskinan dahsyat, heterogenitas etno-linguistik, dan budaya Afrikanya, semuanya tampak berlawanan dengan demokrasi di negeri tersebut, banyak orang mungkin menduga Muslim Senegal yang berlimpah dan masyarakat keagamaan yang mendalam akan

memastikan kemustahilan demokrasi yang sesungguhnya.[1] Namun dugaan anomali ini, seperti telah saya tegaskan dalam tulisan lain, bukanlah suatu kebetulan; bentuk khas organisasi keagamaan di Senegal tidak hanya menjadikan demokrasi mungkin di negara itu, tetapi juga menjadi unsur penting yang mendorong sistem demokrasi itu. *Civil society* yang kuat dan berbasis keagamaan di Senegal telah memfasilitasi keterlibatan masyarakat dengan negara yang dalam banyak hal unik di wilayah itu. Masyarakat demokratis Senegal dibangun di atas landasan keagamaan (Villalon 1995).

Dari perspektif buku ini, dalam konteks keagamaan Senegal juga mengemukakan kasus yang sangat menarik berkat dominasi kuat tarekat (*thuruq*) yang telah lama dan terus-menerus. Berbeda dengan banyak kasus lain yang dibahas dalam buku ini, kita tidak dapat berbicara tentang 'kebangkitan' atau 'pembaruan' sufisme di negara ini karena memang ia tidak pernah mengalami kemunduran. Kesetiaan kepada salah satu tarekat penting dan kepemimpinannya sebagai amalan keagamaan publik dan bentuknya yang dominan dari mayoritas—sekitar 90 persen—penduduk Senegal tidak pernah secara serius dipertanyakan.

Barangkali perlu ditekankan bahwa situasi ini unik sekalipun dalam konteks Afrika Barat. Tentu, Senegal memiliki banyak karakter yang sama dengan tetangganya, akan tetapi tidak ada di tempat lain model organisasi keagamaan yang, saya gambarkan di bawah ini, terlembaga yang menyerupainya. Menarik, misalnya, untuk membandingkan pembahasan tentang Senegal dengan pembahasan Benjamin Soares tentang Mali dalam buku ini. Meskipun para wali yang dibahasnya memiliki silsilah spiritual yang sama dengan sepupu Senegalnya, dan keanggotaan mereka didasarkan pada fondasi sosial yang sama, organisasi mereka tidak memiliki tingkat institusionalisasi dan rutinisasi yang kita temukan di Senegal. Namun, keunikan Senegal ini tidak hanya membuatnya sebagai kasus yang menarik, tetapi menjadi kasus yang secara potensial mengandung banyak kemungkinan tentang pertemuan sufi dengan 'yang modern.'

Bab ini membahas kasus istimewa ini dan adaptasi kontemporernya baik dengan unsur-unsur modernitas lokal maupun global. Dalam bagian ini, pertama-tama saya akan memberikan sebuah deskripsi tentang bentuk-bentuk khas dan sifat dasar model sufi yang mapan di Senegal. Bagian berikutnya beralih pada perdebatan internal belakangan ini di Senegal tentang dasar-dasar sufi tentang sistem tersebut dalam konteks hubungannya dengan bentuk 'modernitas Muslim'. Bagian ini secara khusus memfokuskan pada tantangan terhadap sufisme dari sektor-sektor modern, serta adaptasi dan respon sufi mengenai makna menjadi Muslim dalam konteks lokal. Bagian terakhir beralih ke adaptasi model sufi sebagai bentuk organisasi sosial dalam konteks global, dengan menyelidiki bagaimana bentuk organisasi sufi beradaptasi dan memfasilitasi terciptanya gerakan transnasional yang benar-benar nyaman dalam modernitas global.

Model Sufi Senegal

Mengingat istilah ini dapat diterapkan pada banyak fenomena, perlu ditegaskan bahwa model kecenderungan keagamaan Senegal adalah sufi dalam dua pengertian definitif penting. Pertama, ada peran yang sangat penting bagi 'pemberi teladan', guru-pembimbing atau syaikh—istilah yang umumnya disebut di Afrika Barat yang berbahasa Prancis dengan 'marabout'—yang kepadanya murid-murid memberikan kesetiaan dan sikap pasrah.[2] Kedua, kesetiaan ini menimbulkan tidak hanya hubungan vertikal penuh hormat, tetapi juga hubungan horizontal penuh solidaritas dalam konteks tingkat tinggi organisasi sosial di kalangan komunitas murid. Karena itu, untuk menjadi sufi di Senegal melibatkan keharusan memiliki pembimbing 'maraboutik' sekaligus identitas yang disadari bersama sebagai bagian dari 'persaudaraan' atau 'tarekat' (*tarixa* dalam bahasa Wolof), sebuah identitas yang sama-sama dipegang oleh sesama murid.

Kedua unsur ini diambil dari tradisi sufi yang mendalam, dan model ini memiliki sejarah panjang di Afrika Barat Laut di

kedua sisi Sahara. Namun, karena kekhususan sejarah dan politik lokal di Senegal, model ini juga mengambil bentuk-bentuk nasional yang khas. Organisasi keagamaan di Senegal dewasa ini banyak dibentuk dan dipengaruhi oleh konteks negara, yang dimulai dengan administrasi kolonial Prancis. Dalam beberapa dekade pertama setelah penaklukan Prancis pada kwartal terakhir abad ke-19, para penguasa kolonial memimpin penyebaran penting Islam karena agama ini menjadi agama mayoritas. Periode ini juga menanamkan benih-benih bentuk institusional lokal tarekat (lihat Triaud 2000; Robinson 2000).

Dua tarekat penting yang mendominasi organisasi keagamaan di Senegal dewasa ini: Mourides (atau Muridiyah)[3] yang dinamis dan Tijaniyah yang secara demografis berpengaruh. Qadiriyah, yang menjadi induk Muridiyah, memiliki sejarah panjang di kawasan itu, namun di Senegal sekarang ini ia adalah tingkat ketiga dalam hal jumlah murid atau pengaruh para syaikhnya. Layéne, yang semula sebagai gerakan mahdi pada masa kolonial, adalah tarekat keempat, dan memiliki arti penting terutama karena kedekatan geografisnya dengan ibukota Dakar dan semenanjung Cap Vert. Sementara Tijaniyah berasal dari Maghrib, yang didirikan di Fez pada abad ke-18 dan menyebar ke seluruh kawasan itu, Muridiyah merupakan tarekat asli Senegal, yang lahir di dataran tinggi Wolof di daerah pertanian kacang di Baol.[4]

Terlepas dari asal-usulnya, tarekat di Senegal dewasa ini terpusat baik secara geografis maupun spiritual di daerah-daerah tertentu, di rumah atau *zawiyah* keturunan suci penduduk Senegal. Muridiyah mempertahankan kesetiaan utama pada kota Touba, yang didirikan oleh sang pendiri, Syaikh Amadou Bamba, dan sekarang meliputi tempat kediaman anak-anak dan keturunannya. Touba juga tempat yang memiliki masjid besar dan pusat ziarah tarekat yang dibangun di sekitar makam pendiri. Meskipun tersebar luas dan lebih banyak, murid-murid Tijaniyah membagi kesetiaannya di kalangan sejumlah garis keturunan marabout,

dua di antaranya yang paling penting: keluarga Sy di kota Tivaouane, dan keluarga Kiasse dari Kaolack. Dalam masing-masing kasus, pusat-pusat ini didirikan oleh seorang tokoh atau pemberi teladan yang karismatik, yang mengumpulkan para murid di sekitarnya dalam konteks pergolakan kolonial.

Syaikh Amadou Bamba Mbacke, E.H. Malik Sy, dan Syaikh Abdoulaye Niasse semuanya lahir sekitar 1850 dan hidup hingga 1920-an. Masa hidup mereka yang berbarengan dan fakta bahwa gerakan mereka terjadi pada peralihan abad menunjukkan bahwa konteks politik penaklukan dan jatuhnya negara-negara pra-kolonial merupakan unsur yang mendorong pembentukan gerakan ini. Reaksi awal Prancis terhadap gerakan ini adalah reaksi yang penuh ketakutan, seperti ditunjukkan dengan beberapa kali pengusiran Amadou Bamba dan relasi yang tegang dengan yang lain. Namun, akhirnya, para guru tarekat ini menemukan apa yang disebut David Robinson 'jalan akomodasi' atau penyesuaian dengan sistem kolonial Prancis (Robinson 2000). Hubungannya berbeda-beda di antara orang-orang ini dan sepanjang waktu, tetapi organisasi yang didirikan oleh para tokoh suci ini berkembang dan menyebar pada akhir masa kolonial, dan sepenuhnya didominasi oleh masyarakat Senegal pada saat kemerdekaan tahun 1960.

Dewasa ini, semua tokoh marabout utama di Senegal adalah keturunan langsung para pendiri garis keluarga yang karismatik ini, dan keluarga yang suci ini mempertahankan posisi utama mereka dalam konteks organisasi keagamaan di negara tersebut. Setelah wafatnya para pendiri, putra tertua yang masih ada diangkat menjadi khalifah (*xalifa* dalam bahasa Wolof) ayahnya, meskipun di kalangan silsilah keluarga Niasse, putra yang lebih muda, Syaikh Ibrahim 'Baye' Niasse, mengalahkan pengaruh kakak tertuanya. Menyusul krisis suksesi setelah wafatnya khalifah pertama, sebuah sistem dibuat bagi pewaris cabang di antara putra-putra pendiri, sebelum beralih ke generasi berikutnya. Sementara khalifah Mouride yang sudah lanjut saat ini, Syaikh Saliou Mbacke,

adalah putra terakhir Amadou Bamba yang masih hidup, di kalangan silsilah keluarga Tijani transisi ke generasi ketiga telah terjadi.[5] *Zawiyah* telah mempertahankan arti penting mereka dan masih ada kesetiaan yang luas terhadap keluarga silsilah keluarga, tetapi mengingat banyaknya keturunan di kalangan keluarga yang berpoligami, masing-masing diputuskan melalui persaingan pengaruh yang sangat penting di kalangan cucu dan cicit para pendiri. Jadi, sekarang ini banyak orang yang mengklaim atas otoritas maraboutik di Senegal, dan murid keluarga tertentu sering mengidentifikasi seorang keturunan tertentu sebagai syaikhnya.

Inti organisasi institusional bagi kesetiaan ini adalah *daaira*, kontribusi khusus Senegal terhadap model sufi (Villalon 1995: 150-162).[6] *Daaira* pertama didirikan dalam lingkungan kolonial perkotaan sebagai perkumpulan lokal para murid seorang marabout utama Tijani, namun model ini akhirnya diadopsi oleh semua tarekat. Sama dengan perkumpulan sukarela perkotaan lainnya di Afrika, *daaira* memberikan solidaritas sosial dan keuntungan nyata kepada para pengikutnya dalam bentuk saling tolong-menolong dan dukung-mendukung. Di samping itu, *daaira* memainkan peran penting dalam menghubungkan murid-murid dengan syaikh yang sama, dengan sering mengadakan kunjungan komunal atau pengumpulan dana bagi marabout. Dewasa ini, keanggotaan *daaira* menjadi bentuk standar partisipasi dalam semua tarekat di Senegal, dan di semua lapisan masyarakat, yang meliputi lembaga sufisme paling penting di Senegal. Di lingkungan semua golongan, pabrik dan tempat bekerja lainnya, kantor pemerintah, dan fakultas universitas, sejumlah *daaira* dari berbagai marabout ditemukan.

Dari asal usul informalnya yang memiliki hubungan langsung dengan marabout, *daairah* sering dilembagakan secara lebih formal setelah periode pascakolonial. Pada tingkatan lokal, ini tercermin dalam banyaknya pejabat yang menyamai jabatan organisasi formal lainnya, dan menggunakan istilah-istilah Prancis

yang beragam: *president, secretaire administratif, responsable cellule feminine*, dan lain-lain. Di samping itu, *daaira* di tempat yang berbeda yang memiliki kesetiaan kepada marabout yang sama kadang-kadang diorganisir menjadi federasi formal, yang sama dengan struktur organisasi negara Senegal yang hirarkis, berikut pembagiannya ke dalam wilayah, departemen, dan kelompok lokal. Federasi serupa telah terbentuk secara interna-sional di pengasingan orang-orang Senegal, dan bersama federasi nasional organisasi ini telah memperluas arti istilah itu dengan menyebut diri mereka sebagai *daaira*.

Aktivitas utama semua *daaira* adalah menyelenggarakan perayaan ritual dan memfasilitasi hadirin pada acara-acara penting yang disponsori oleh keluarga suci. Di samping ziarah tahunan ke *zawiyah*, yakni *grand maggal* bagi Mourides dan *gammu* bagi Tijaniyah, terdapat banyak acara serupa yang diselenggarakan oleh cabang keluarga marabout yang berbeda-beda dan, seperti akan kita lihat nanti, model ini terus menyebar di negeri ini. Tujuan dan dampak dari perayaan ini beragam, tetapi kita dapat mengidentifikasi dua tujuan utama (Villalon 1994). Secara internal, perayaan ritual berperan untuk memperkuat ikatan solidaritas di kalangan murid, juga ikatan dengan pembimbing maraboutik; mereka adalah lokus utama perayaan kesetiaan publik. Secara eksternal, perayaan ini penting untuk menentukan dan menegosiasikan hubungan antara tarekat dan negara. Pejabat negara hampir selalu hadir secara bergantian sebagai tamu undangan, dan kepada mereka dipaparkan bukti nyata dinamika organisasi keagamaan ini dan sering kali diajukan permintaan atau saran tertentu oleh pemimpin keagamaan yang kekuasaannya tengah dirayakan.

Mengingat partisipasi massa dalam sistem ini menembus seluruh masyarakat Senegal dan tingkatan tinggi organisasi dan aktivitas tarekat, potensi politik tarekat terlihat jelas sejak awal masa kolonial. Pola kolaborasi dan 'akomodasi' yang dilakukan Prancis dengan para pendiri suci keluarga penting

diwarisi dan diadaptasi oleh para pewaris masing-masing keluarga. Bersamaan dengan ekspansi politik partai di koloni tersebut setelah Perang Dunia II, penyair (Katolik) yang beralih menjadi politisi, Leopold Sedar Senghor, harus membuat mesin politik yang berfungsi sebagai basis 20 tahun kepresidenannya melalui hubungan erat dengan para khalifah *zawiyah* terkemuka. Penerus pilihan Senghor, Abdou Diouf, pada gilirannya mewarisi dan mempertahankan hubungan ini. Ini melibatkan pertukaran saling menguntungkan antara elit keagamaan dan negara. Jika negara memberikan dukungan terhadap barbagai inisiatif marabout dan pengakuan diam-diam atas keunggulan marabout dalam bidang sosial tertentu, marabout pada gilirannya mengeluarkan perintah (*ndigal* dalam bahasa Wolof) yang menyerukan kerja sama dengan rencana-rencana negara dan—yang paling penting—mengarahkan para pengikutnya dalam pemilihan umum. Kebaikan sistem ini telah menjadi bahan berbagai analisis (misalnya, Behrman 1970; Copans 1980; Coulon 1981), tetapi jelaslah bahwa pertukaran dukungan timbal balik adalah unsur kunci stabilitas dan sifat sistem semi-demokrasi yang dikendalikan *Parti Socialiste* selama tiga dasawarsa pertama setelah kemerdekaan. Berbeda dengan Turki pada periode sebelum 1925, misalnya, tarekat di Senegal telah menampilkan diri sebagai bentuk organisasi sosial yang kuat yang tetap tak tertundukkan oleh negara, tetapi mampu melibatkan diri dan berinteraksi dengannya.

Jika hubungan tadi begitu penting, hubungan itu juga berkembang selama masa pascakolonial seiring dengan perubahan politik dan, terutama, tekanan yang semakin meningkat terhadap demokratisasi politik Senegal yang lebih substansial. Seperti di tempat lain di Afrika, pada akhir 1980-an, kemerosotan ekonomi dan stagnasi politik telah menimbulkan kemarahan dan ketidakpuasan luas masyarakat di Senegal. Protes massif meletus di daerah perkotaan ketika Abdou Diouf kembali dinyatakan sebagai pemenang pemilu presiden 1988, yang mengakibatkan krisis pemerintahan yang dalam banyak hal terus berlangsung selama satu dasawarsa. Dalam konteks ketidakpuasan publik

yang semakin meningkat dengan elit politik, para pemimpin keagamaan juga menyesuaikan sikapnya. Meskipun khalifah Mouride mengeluarkan perintah keras mendukung pemilihan kembali Abdou Diouf pada kampanye1988, ini menjadi semacam keputusan yang terakhir oleh setiap khalifah. Hubungan antara otoritas keagamaan dan politik di Senegal berkembang lebih jauh selama 1990-an ketika ketegangan generasi dalam keluarga marabout dan krisis legitimasi yang semakin dalam akibat sistem politik tertutup telah mengikis dasar-dasar hubungan ini (Villalon dan Kane 1998).

Kebekuan politik ini terpecahkan secara dramatis dengan pemilihan umum 2000 yang historik, ketika kemenangan kandidat oposisi yang sangat lama, Abdoulaye Wade, atas presiden saat itu, Abdou Diouf, mengakhiri monopoli kekuasaan *Parti Socialiste* yang sudah sangat lama. Masa yang tidak menentu dan cair yang mengarah pada pemilu memberikan kesempatan bagi marabout muda untuk berjudi dalam berkoalisi secara politis dengan kandidat yang berbeda-beda. Akan tetapi, setelah secara bertahap menjaga jarak dari partai penguasa dan keterlibatan langsung dalam proses pemilihan umum selama satu dasawarsa sebelumnya, kebanyakan marabout tetap netral selama kampanye. Akibatnya, meskipun khalifah sering dianggap sebagai basis politik *Parti Socialiste*, posisi tarekat sama sekali tidak terkikis dengan terpilihnya Wade.

Sebenarnya, ini sangat bertolak belakang. Pada malam pertama setelah terpilih, tindakan pertama presiden yang baru itu adalah meninggalkan ibukota menuju kediaman khalifah Mouride di Touba, di mana ia berfoto membungkuk untuk menerima berkah dari marabout lanjut usia, sebelum melewatkan malam di sana. Meskipun tindakan itu memancing protes keras dari kalangan intelektual dan banyak kekecewaan dari kalangan Tijaniyah dan Muslim lainnya, Wade harus mengulangi langkah itu setelah pemilu legislatif setahun kemudian, kali ini dengan membawa serta anggota pemerintahannya yang baru terpilih. Sebagai seorang

Mouride yang setia, Wade tidak apologetik tentang tindakan ini, dengan menegaskan bahwa hal itu bukanlah langkah politis, tetapi hanya langkah kerendahan hati; setelah dibebani dengan nasib bangsa, tegasnya, alamiah saja baginya untuk meminta berkah dan petunjuk dari guru spiritualnya sendiri.[7] Ketegangan antara presiden baru dan khalifah lain, juga antara Mouride dan Tijaniyah, akibat langkah publik ini, telah menjadi bahan banyak perdebatan di Senegal (lihat, misalnya, *Nouvel Horizon* 324). Namun sejauh menyangkut Mouride, tampaknya mereka tidak mendompleng dari segi kebijakan pemerintah.

Perubahan dan ketegangan antara periode 1988 dan pemilihan Wade memperkenalkan unsur baru ke dalam dinamika keagamaan Senegal, dan posisi tarekat dan khususnya banyak pemuda yang mengklaim atas warisan suci para pendiri tarekat mengalami pasang surut dan berkembang. Namun demikian, perlu dicatat bahwa pemahaman inti tentang hubungan yang saling menguntungkan antara elit keagamaan dan elit politik di negara tersebut tetap utuh. Apa yang digambarkan seorang jurnalis sebagai "penghormatan mendalam bagi institusi republik" dari khalifah Tijaniyah yang sudah lama, Abdoul Aziz Sy, terus mencirikan mayoritas tokoh keagamaan. Dan ketika elit keagamaan mengambil keuntungan dan dukungan dari negara, negara pada gilirannya, dalam ungkapan Cheikh Gueye yang sangat tepat, 'membersihkannya [negara] dari dosa sekularitas' melalui asosiasinya dengan elit keagamaan.[8] Karena itu, sistem keagamaan yang sangat terorganisir dan dinamis di Senegal tidak saja membuktikan dirinya selaras, tetapi terkait berkelindan, dengan perkembangan ciri utama modernitas politik: demokrasi pemilihan yang berjalan baik.

Modernitas Muslim yang Berubah: Respons Sufi terhadap Kritik Pembaru

Karena banyaknya perubahan tajam dalam politik relasi antara tarekat dan negara selama beberapa dasawarsa terakhir, dinamika model sufi dalam hubungannya dengan konsepsi individu tentang makna menjadi Muslim 'modern' juga berkembang di Senegal. Ini di antaranya terkait dengan perdebatan luas di seluruh dunia Muslim segera sesudah Revolusi Iran, tetapi juga terbentuk oleh isu-isu lokal. Di seluruh Afrika—dan memang di seluruh wilayah lain dunia Islam—perubahan ini mengambil bentuk perdebatan tentang kelangsungan keabsahan sufisme menghadapi kritik tajam kaum 'pembaru' dan Muslim yang anti-sufi. Pilihan yang ada pada saat itu adalah antara mengamalkan 'Islam Afrika' dan mengikuti 'Islam di Afrika' (Rosander dan Westerlund 1997). Di tempat-tempat seperti Nigeria Utara, dan seluruh sektor penduduk perkotaan dan khususnya mereka yang terlibat dalam sektor ekonomi modern, perdebatan itu memiliki dampak yang mencap sufisme sebagai 'agama rakyat', bentuk praktik keagamaan kaum pedesaan dan tidak terdidik.

Dalam hubungan ini, pengamatan pertama dan sangat penting yang harus dilakukan dalam konteks Senegal adalah bahwa, terlepas dari beberapa perkembangan, model sufi 'klasik' masih sangat dominan di negara itu. Bahkan dalam sektor urban dan 'modern' masyarakat Senegal, identitas sebagai murid sufi dipandang oleh kebanyakan orang bukan sebagai sebuah anakronisme, tetapi sebagai unsur normal menjadi seorang Muslim, yang terintegrasi ke dalam rangkaian kehidupan sehari-hari masyarakat Senegal di seluruh generasi dan lapisan sosial. Bukti tentang kelangsungan vitalitas ini sangat banyak dan terlihat dalam masyarakat. Di setiap jalan di daerah perkotaan, tanda-tanda semua jenis kegiatan komersial sering diidentikkan dengan afiliasi sufi. Di lingkungan fakultas-fakultas universitas, umbul-umbul, pertemuan publik, dan pamflet membuktikan dinamisme asosiasi mahasiswa sufi.

Di dinding-dinding kementerian pemerintah, kita dapat melihat pengumuman yang dipasang tentang pertemuan *daaira* yang akan datang bagi para pegawai kementerian. Di radio (dan klub malam di Dakar), lagu-lagu populer oleh bintang-bintang pop Senegal didedikasikan pada nyanyian pujian terhadap para marabout (McLaughlin 1997, 2000). Buku-buku catatan sekolah anak-anak dengan foto pahlawan gulat lokal di kovernya, mencantumkan pembimbing spiritual (*guide spiritual*) berikut berat, usia, dan data penting lainnya tentang bintang-bintang atletik ini.

Memang terdapat banyak indikasi bahwa sistem ini semakin meluas dan diperkuat karena wilayah-wilayah pinggiran negara tengah diintegrasikan ke pusat. Di daerah Fuuta Toro, misalnya, sepanjang lembah sungai Senegal yang berbatasan dengan Mauritania, penduduk utama Haalpulaar (Fulani) daerah itu kebanyakan penganut nominal Tijaniyah, dan kebanyakan memberikan kesetiaan dengan para keturunan pimpinan jihad abad ke-19 El Hadj Umar Taal, seorang pahlawan perlawanan lokal terhadap kolonialisme Prancis di Sahel. Akan tetapi, model sufi Senegal tidak pernah memperoleh tingkat pelembagaan penting di daerah tersebut. Tidak pula status sebagai murid keluarga atau marabout tertentu menjadi begitu penting bagi identitas individu dan relasi sosial. Namun, dalam dasawarsa yang lalu atau sekitar itu, daerah tersebut mengalami pertumbuhan perkumpulan dan aktivitas yang meniru model inti; *daaira* dibentuk dan para marabout lokal menyelenggarakan perayaan ritual tahunan lebih meningkat dan ziarah ke pusat-pusat keagamaan. Anehnya, fenomena ini terkait langsung dengan pengaruh komunitas imigran yang besar dari daerah tersebut. Di banyak desa dan kota sepanjang lembah sungai, kesulitan ekonomi berarti bahwa mayoritas laki-laki melewatkan sebagian besar usia dewasanya di tempat lain, di Paris, New York atau pusat-pusat komunitas diaspora Senegal lainnya. Dengan melakukan kontak dengan orang-orang Senegal dalam lingkungan seperti ini, masyarakat imigran ini banyak bertanggung jawab terhadap dorongan pengadopsian model sufi di kampung halaman mereka,

sering kali membantunya secara finansial. Yang paling penting, ini dipandang sebagai bagian dari sumbangsih kaum imigran terhadap 'perkembangan' daerah tersebut; *daaira* dan perayaan ritual sufi menjadi ciri utama 'modernisasi' di lingkungan ini.[9]

Namun, terlepas dari dinamika ini, benar juga bahwa model ini dalam tahun-tahun terakhir ditantang oleh kritik kaum 'pembaru' atau 'Islamis' terhadap sistem marabout. Kritik ini berakar panjang di Senegal; sejak tahun 1950-an dalam konteks akhir kolonial, ada kelompok intelektual Muslim perkotaan yang melakukan serangan terang-terangan dan modernis terhadap elit keagamaan sufi (Gomez-Perez 1991). Meskipun pernyataan dan publikasi mereka mendatangkan perhatian, untuk tujuan kita di sini aspek terpenting dari gerakan ini adalah tidak adanya daya tarik populer dan signifikansi demografisnya sangat kecil. Memang, berbagai gerakan yang didirikan oleh individu-individu semacam itu secara bertahap harus memperlunak kritik mereka, dan sebenarnya sering menyelaraskan pendirian umum mereka dengan realitas dominasi model maraboutik sufi yang sangat besar. Karena itu, perkumpulan seperti Union Culturelle Musulmane (UCM), yang pada tahun-tahun setelah kemerdekaan mendukung ideologi pembaru yang kuat di bawah kepempinan Cheikh Toure yang terkenal, secara bertahap dikendalikan oleh kaum marabout dari keluarga-keluarga utama, dan mencurahkan diri terutama pada pemajuan peristiwa hagiografik tentang tokoh-tokoh sufi Senegal.

Pada saat yang sama, selama 1980-an dan 1990-an, dan terkait dengan meningkatnya frustrasi terhadap sistem politik dan model sosio-politik yang mendasari negara pascakolonial, kelompok pembaru mempertegas kehadiran mereka di kalangan penduduk kota yang terbatas. Seperti di tempat lain di dunia Muslim, lokus utama gerakan pembaru berada di universitas-universitas, di mana kelompok pembaru seperti *Jamatou Ibadou Rahmane* atau *Mouvement Al-Fallah pour la Culture Islamique Salafiyya* membangun gaungnya. Sepanjang 1980-an, kelompok ini semakin penting, dan

akhirnya memperoleh kemenangan simbolik dengan membangun sebuah masjid di kampus Dakar (Bathily et. al. 1995; Loimeier 1996). Pemakaian jilbab oleh para mahasiswi universitas yang tidak terjadi sebelumnya merupakan manifestasi yang paling kentara dari dinamisme gerakan ini pada 1990-an. Meskipun praktik ini akhirnya tak terdengar pada awal 1990-an, dengan dukungan kelompok ini, praktik tersebut mungkin mencapai sekitar 5 sampai 10 persen dari jumlah mahasiswi hanya dalam rentang beberapa tahun.[10] Sebuah organisasi formal, *Mouvement des Etudiants et Eleves Jamaatou Ibadou Rahmane* (MEEJIR), didirikan pada 2002 dan membentuk cabang di dua universitas. Berkat lokasi dan keanggotaannya yang terdiri dari kaum muda dan terdidik, gerakan ini tidak bisa dibubarkan, namun juga harus dicatat bahwa mereka memiliki daya tarik yang sangat terbatas di luar golongan intelektual muda.

Namun, pengaruh mereka telah dirasakan dengan cara lain yang tidak langsung. Secara bertahap, sejak akhir 1980-an, tokoh-tokoh keagamaan dari dalam tradisi sufi meminjam dari, dan bersekutu dengan, unsur-unsur reformisme, namun tetap mempertahankan inti model marabout. Perkembangan ini didorong setidak-tidaknya antara lain oleh respons terhadap kritik atas model marabout klasik, tetapi juga dimotivasi oleh ketegangan generasi dan perebutan suksesi di dalam keluarga marabout itu sendiri, dan oleh peluang yang disediakan oleh konteks politik.[11] Bagi banyak pemuda Senegal dan mahasiswa khususnya, dan meskipun kebanyakan mereka tetap terikat erat dengan afiliasi sufinya, sikap kritis kelompok pembaru kadang-kadang mendapat suara simpatik. Dengan tetap berakar pada tradisi sufi, orang-orang semacam ini juga ingin melakukan peninjauan kritis, dan kemudian reinterpretasi, atas tradisi. Seperti telah ditunjukkan oleh Bakary Sambe (2003), dinamisme ini dalam banyak hal telah mendorong pudarnya dikotomi sufisme-reformisme.

Dalam konteks ini, kasus yang sangat penting adalah *Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty*. *Moustarchidina*

dipimpin oleh Moustapha Sy, seorang marabout muda Tijaniyah dari keluarga Sy (ia adalah cicit sang pendiri, E. H. Malik). Seperti ditunjukkan namanya, gerakan ini dibuat menurut model *daaira*, tetapi secara sadar menampilkan diri sebagai upaya untuk menjadi lebih 'rasional' dan modern, dan dalam upaya ini gerakan ini meminjam tema dan retorika dari gerakan pembaru. Moustapha Sy membangun citranya sendiri berdasarkan berbagai sumber; muda, kosmopolitan, fasih dalam tiga bahasa dan budaya (Wolof, Prancis, dan Arab), ia menampilkan dirinya sebagai juru bicara bagi kelompok pemuda kota yang penting dan tidak disenangi. Gerakan ini sendiri dibentuk pada 1980-an untuk tampil sebagai organisasi yang kuat dan hierarkis, dengan struktur nasional yang menyamai divisi-divisi administrasi negara, yang menjadi elaborasi dan institusionalisasi *daaira* yang paling signifikan sampai saat ini.

Pada akhir 1980-an, Moustapha Sy memposisikan gerakan ini sebagai kekuatan politik yang potensial, dengan pertama-tama menempatkan dirinya sebagai penengah antara rezim yang semakin tidak populer dan kaum muda perkotaan. Namun, ketika ketegangan politik memuncak dan ketika pemilu presiden 1993 semakin dekat, marabout muda ini mengubah strateginya. Di tengah-tengah kampanye pemilihan ia melakukan serangan publik yang dramatis terhadap presiden yang tengah menjabat Abdou Diouf, sekaligus mengkritik aliansi maraboutik terdahulu dengan negara sekuler. Dengan tindakan ini, diikuti dengan keterlibatan dalam protes keras pada tahun setelah terpilihnya kembali Abdou Diouf, *Mustarchidine* muncul sebagai apa yang bisa disebut gerakan politik tandingan pertama yang serius yang dibangun atas dasar keagamaan di Senegal. Di sejumlah media Barat dan di tempat lain, ini digambarkan sebagai datangnya 'fundamentalisme' di Senegal—'bayang-bayang Aljazair,' demikian seorang wartawan memberi judul laporannya (da Costa 1994).

Sejarah selanjutnya menunjukkan bahwa masalahnya tidaklah demikian, tetapi gerakan itu penting dalam arti bahwa ia

menandai penyimpangan penting dari relasi yang dibangun antara otoritas marabout dan elit politik, dan khususnya ketika gerakan ini menempatkan diri secara ambigu 'antara sufisme, reformisme, dan Islamisme' (Kane dan Villalon 1995). Meskipun gerakan ini jelas-jelas didorong di antaranya oleh isu-isu generasi dan masalah suksesi kepemimpinan dalam keluarga, pada tingkat sosial yang lebih luas kedinamisannya harus dijelaskan oleh daya tarik murid-murid muda perkotaannya terhadap versi model sufi klasik yang lebih 'termodernkan', versi yang setidak-tidaknya melakukan kritik seperti yang telah dikembangkan oleh kaum pembaru. Meskipun demikian, Moustapha Sy secara simultan mendasarkan klaimnya atas kepemimpinan gerakan ini pada karisma turunan keluarganya.

Dalam tarekat Mouride, gerakan yang agak berbeda muncul bersamaan dengan perkembangan ini, yang juga mencerminkan perkembangan model sufi dalam konteks kritik kaum pembaru. Hizbut Tarqiyah didirikan pada 1975 sebagai sebuah *daaira* murid-murid Mouride di Universitas Dakar (Gueye 2002: 239-249; Sene 2003). Di bawah kepemimpinan pendirinya yang dinamis, Atou Diagne, gerakan ini berkembang dengan cepat dalam hal signifikansinya, seraya mengamankan patronase khalifah sendiri. Pada pertengahan 1980-an, Hizbut Tarqiyah menetapkan diri sebagai pusat penyelenggaraan *grand maggal*, ziarah tahunan ke Touba. Dalam konteks ideologis, gerakan ini menunjukkan ikatan kuat yang simultan dengan model sufi dan kesetiaan tegas kepada tokoh pendiri/pemberi teladan, Amadou Bamba, di samping tekad terhadap perlunya 'modernisasi' terhadap bentuk-bentuk kesetiaan dan organisasi sosial gerakan. Karena itu, misalnya, kelompok ini menyelenggarakan pameran di Touba tentang kehidupan dan karya Amadou Bamba setiap tahun pada acara *grand maggal*, yang dimaksudkan untuk 'membuktikan kekhasan *daaira* ini dalam hubungannya dengan tarekat lainnya'. Pada saat yang sama, pameran ini juga 'ditujukan kepada para intelektual yang dikehendaki untuk menunjukkan kepada mereka bahwa budaya Mouride dapat diekspresikan dalam kerangka modern', dengan

banyak menginvestasikan pada teknologi komunikasi dan informasi baru (Gueye 2002: 243).

Hizbut Tarqiyah tumbuh dan berkembang pesat sepanjang 1980-an hingga 1990-an, dengan mendirikan *daaira* lokal di sekolah-sekolah di seluruh negeri. Kelompok ini mencirikan diri dengan disiplin dan organisasi, termasuk sistem hirarkis jabatan administratif di setiap cabang lokal. Kelompok ini mendorong para anggota mudanya untuk menempuh studinya di sekolah-sekolah negeri berbahasa Prancis, juga berusaha keras menolak asimilasi kultural dengan golongan intelektual berbahasa Prancis, dengan menekankan pakaian khas dan menolak banyak hiburan, olah raga dan budaya 'Barat.' Karena kesuksesannya, perkembangan gerakan ini menimbulkan ketegangan dalam tarekat dan keluarga marabout itu sendiri, yang berpuncak pada konflik penting pada 1997. Dengan menjadikan pesannya tentang 'modernisasi' tarekat ke tahap yang lebih jauh, Atou Diagne akhirnya berani mempertanyakan gagasan yang telah berakar mendalam tentang kepemimpinan atas dasar keturunan oleh keluarga Mbacke. Dalam huru-hara dan bentrokan berikutnya, gerakan ini terpaksa dibubarkan, yang dengan cepat akhirnya kehilangan dinamika dan kekuatannya, sebagaimana ia kehilangan anggotanya di seluruh negeri. Meskipun posisi Hizbut Tarqiyah telah terkikis secara signifikan, namun kedudukannya diambil alih oleh sejumlah kelompok sempalan dan cabangnya, yang masih mempertahankan ideologi serupa. Di universitas dan sekolah menengah, dan akibatnya juga di sektor modern lain dan dalam komunitas imigran, *daaira* Mouride memiliki kesetiaan yang kuat terhadap wali pendiri tarekat, di samping penekanan pada 'ortodoksi' pesannya dan keselarasannya dengan modernitas dalam segala bentuknya.

Dampak dari gerakan pembaru terhadap model sufi di Senegal telah dirasakan tidak saja dalam organisasi-organisasi baru yang didirikan oleh para pewaris muda keluarga marabout, tetapi juga pada tingkat perilaku individu dan identitas Muslim—tentang

apa yang diharapkan pemuda Muslim yang modern, sufi, atau lainnya. Indikasi simbolik yang mencolok dari fenomena ini terlihat jelas dalam serangkaian paparan publik oleh perwakilan persatuan mahasiswa Muslim di Université Gaston Berger di St. Louis pada Juni 2003. Perwakilan *daaira* murid-murid Tijaniyah dari keluarga Sy, misalnya, mencantumkan seorang pemuda yang memulai presentasinya dengan doa yang panjang dalam bahasa Arab, sangat bergaya perkumpulan pembaru. Yang sangat mengejutkan, perempuan muda yang mewakili kelompok itu berpakaian dengan gaya jilbab para mahasiswa *Ibadou Rahmane*. Pemakaian jilbab seperti itu muncul sebagai fenomena baru pada 1990-an, yang berfungsi sebagai tanda khusus perempuan gerakan anti-sufi. Namun, kedua perwakilan muda tarekat Tijaniyah ini menunjukkan ikatan kuatnya dengan dasar-dasar sufi, dengan menekankan secara eksplisit pentingnya memiliki pembimbing marabout. Namun, dengan meminjam langsung dari tema dan diskursus simbolik gerakan pembaru di kampus, murid-murid muda ini ingin terlibat dalam pengkajian ulang terhadap tradisi sufi, dan menyarankan interpretasi ulang atas unsur-unsur tradisi tersebut.

Dalam konteks politik internasional menyusul peristiwa 11 September 2001 di Amerika Serikat, dan khususnya setelah invasi AS ke Irak pada Maret 2003, penafsiran ulang seperti itu juga mengambil gaya politik yang lebih eksplisit. Karena itu, pada sebuah ceramah pada Juni 2003 tentang 'Sufisme dan Negara' di West African Research Center (WARC) di Dakar, Sidi Lamine Niasse, editor dan pendiri grup media yang penting *Wal Fadjri*, membuat perbedaan antara apa yang ia sebut tiga wajah sufisme, yang mengilustrasikan pandangannya tentang tokoh-tokoh historis kunci Islam Senegal.

Sufisme, demikian ia mengawali, sering ditandai dengan sikap dialog dan keterlibatan aktif dengan kekuasaan politik. Ia melihat bahwa pendiri garis silsilah marabout Tijaniyah di Tivaouane, E.H. Malik Sy, mungkin menjadi contoh sikap ini di

Senegal. Di samping itu, relasi sufi dengan kekuasaan politik pada kesempatan lain ditandai dengan posisi penarikan diri dengan hormat—*hijrah* dalam bahasa Arab—seraya mempertahankan jarak antara yang sekular dan yang sakral. Inilah posisi pendiri tarekat Mouride, Cheikh Amadou Bamba, dalam kerja samanya dengan penguasa kolonial, dan kemudian tarekat tersebut mempertahankan hubungan semacam ini dengan negara sejak itu. Tentu, tegas Niasse, dua tokoh ini dan sikap mereka masing-masing, secara historis telah mendominasi hubungan antara Muslim sufi dan negara di Senegal. Namun, ia menekankan, harus diingat bahwa aspek ketiga sufisme mungkin kadang-kadang relevan: sikap yang di Senegal dilambangkan oleh E.H. Umar Taal, pemimpin jihad abad ke-19 yang melawan penaklukan Prancis. Sikap perlawanan yang militan ini, menurutnya, adalah kecenderungan sufi yang tepat ketika berhadapan dengan agresi politik, dan itulah ciri zaman di mana kita hidup.

Niasse sendiri memiliki pertalian dengan keluarga penting Tijaniyah, tetapi ia memulai kariernya sebagai simpatisan Islamis atas Revolusi Iran, dan sikap ini menyuarakan kepribadian publiknya yang terkenal. Namun, yang mengagetkan adalah keinginannya menyuarakan secara langsung tradisi sufi untuk menunjukkan sikap politik perlawanan bersenjata terhadap Barat, sebuah pandangan yang sekarang ini sangat mengakar pada gerakan Islamis.

Kecenderungan mempertaruhkan posisi yang secara eksplisit dinyatakan sebagai bagian dari tradisi sufi ini, tetapi juga melibatkan pemikiran ulang terhadap kandungan tradisi tersebut, tampak jelas di Senegal dewasa ini. Dalam berbagai bidang, kita melihat pencarian intelektual akan model dan contoh yang dapat diselaraskan dengan situasi dan konteks modern. Dinamika ini tentu memiliki potensi bagi transformasi penting dalam praktik dan identitas keagamaan, bukan sebagai penolakan terhadap sufisme, tetapi sebaliknya sebagai sebuah reformulasi makna mempertahankan kesetiaan terhadap tradisi-tradisi ini yang dalam

banyak hal telah membentuk identitas Senegal. Dinamika ini juga memiliki potensi konsekuensi politis. Karena itu, intelektual terkenal, Profesor Penda Mbow, khawatir kalau-kalau kelompok 'pembaru' atau 'Islamis' sekarang ini 'menggunakan' dan memanipulasi tarekat untuk mendapatkan apa yang mereka kehendaki—bukannya menyerang tarekat seperti di masa lalu—dan secara khusus kelompok ini memanfaatkan marabout muda generasi ketiga yang para pesaing mereka sendiri mendorong mereka mempertaruhkan posisi khususnya bagi gerakan itu sendiri.[12] Dengan demikian, kemunculan mencolok kelompok anti-sufi yang sudah lama terpinggirkan di hadapan publik di Senegal melahirkan pencarian-diri yang tulus di negara itu, yang kadang-kadang terpantul di media massa. Majalah mingguan, *Nouvel Horizon*, misalnya, telah mencurahkan berita utama yang luas tentang pertanyaan sensasional seperti "Apakah Kaum Islamis Kita Berbahaya?" dan "Apakah Kaum Muslim itu Bin Laden?"

Intelektual yang sama yang disebut di atas mengemukakan isu tersebut sebagai pertanyaan kunci bagi masyarakat Senegal dewasa ini: 'Bagaimana menjadi Muslim, tetapi tetap mempertahankan tradisi dan identitas kita sebagai bangsa Afrika?" Premis yang tersirat dari pertanyaan itu mengisyaratkan menonjolnya isu lama yang diperbarui: sementara model sufi 'tradisional' yang dianut mayoritas orang Senegal tidak banyak menimbulkan ketegangan dengan 'ke-Afrika-an' murid-murid tersebut, dalam konteks kontemporer ini terlihat—setidak-tidaknya bagi para intelektual semacam itu—menimbulkan masalah 'ke-Muslim-an' mereka. Menjadi seorang 'Muslim' modern tampaknya bersitegang dengan tetap menjadi 'orang Afrika', suatu hal yang tidak dialami oleh sufisme klasik. Meskipun model marabout masih sangat sentral di Senegal, dalam tahun-tahun belakangan ini berbagai upaya telah dilakukan untuk menyelaraskan model itu dengan tantangan baru modernitas, yang menimbulkan proses perdebatan internal dan pengujian-diri yang tentu akan mendorong reformulasi tradisi sufi.

Menjadi Sufi di Dunia Modern: Menempatkan yang Lokal dalam yang Global

Dalam banyak hal, Senegal semakin menjadi masyarakat dan ekonomi imigran. Ada diaspora orang-orang Senegal yang luas dan berkembang di luar negeri—di berbagai negara Afrika, Eropa, Amerika, dan lainnya—yang membentuk daerah kantong baru tersendiri yang sering masih mempertahankan ikatan erat dengan masyarakat di dalam negerinya.[13] Terdapat sejumlah komunitas imigran Senegal yang khas, dan ini dapat didasarkan pada berbagai ikatan bersama: keagamaan, etno-linguistik, atau etnik. Misalnya, Linda Beck (2003) mengidentifikasi di New York satu komunitas etno-linguistik dan dua komunitas keagamaan: Haalpulaar, Mouride, dan Tijaniyah Niassene. Namun, mengingat dominasi tarekat sebagai bentuk organisasi sosial di Senegal, dalam semua hal fenomena imigran Senegal secara tak terelakkan hingga batas tertentu dibentuk oleh sistem sufi, dan pada gilirannya memengaruhinya. Memang, ikatan keagamaan sering menjadi inti pengalaman organisasi kaum imigran.

Fenomena transnasionalisme keagamaan ini memang benar bagi Mouride, meskipun perlu dicatat bahwa ini tidak terkait sama sekali secara khusus dengan tarekat tersebut, juga bukan sama sekali baru. Cabang Tijaniyah keluarga Niasse, misalnya, sejak pemimpinnya yang karismatik, Ibrahim 'Baye' Niasse, telah membangun jaringan ikatan yang luas di seluruh Afrika Barat dan Timur Tengah, dan semakin meningkat di Eropa dan Amerika Serikat (O. Kane 1997). Sekarang perwakilan keluarga ini memiliki masjid di Bronx yang menampung dalam komunitasnya tidak saja orang-orang Senegal, tetapi juga sejumlah murid Amerika. Di Dakar, *Cheikhna* Marieme Niasse, anak perempuan Baye Niasse dan cucu sang pendiri, mengurus *zawiyah* dengan kegiatan yang meliputi jaringan sekolah dengan nama Dar Al-Qur'an al-Karim, yang banyak didatangi murid-murid dari Afrika Barat, termasuk

anak-anak Moor dari Mauritania, juga kadang-kadang anak Amerika. Bahasa Wolof, Arab, Hausa, Inggris, Prancis, dan Hassaniya adalah bahasa pengantar yang rutin dalam rumah tangganya, dan *website*-nya mendokumentasikan komunitas internasional, kosmopolitan, dan multi-bahasa ini, berikut teks dan foto perjalanannya ke dunia Arab, Afrika Barat dan Eropa (http://www.daralquranalkarim.org/).

Meskipun demikian, diaspora keagamaan orang Senegal yang paling penting sekarang ini, dan tentu yang paling banyak dikaji, adalah Mourides. Sungguh, unsur migrasi telah terkait erat dengan identitas tarekat itu sendiri, yang menghasilkan apa yang disebut Mamadou Diouf (2000) 'kosmopolitanisme kedaerahan'. Kelompok Mouride selalu berkaitan erat dengan basis ekonominya, dan memang asal-muasalnya, seperti ditulis Diouf, berakar pada 'proyek ekonomi'. Dari basis historik tarekat dalam memproduksi kacang selama ekonomi kolonial, murid-murid Mouride beralih secara bertahap ke jaringan perdagangan, yang bergerak secara geografis dari daerah pedalaman di kawasan Baoul ke pasar Dakar pada masa pasca-Perang Dunia II. Dari situ para pedagang Mouride secara gradual menyebar ke seluruh kota Afrika Barat dan sekitarnya. Pada 1970-an, komunitas penting Mouride bermarkas di Marseille dan kota-kota lain Eropa, dan pada 1980-an Amerika Serikat, khususnya New York, menjadi tujuan pilihan mereka.

Namun, yang lebih penting lagi, pusat geografis Mouride selalu menjadi pusat pengalaman kaum imigran. Kota Touba, dan masjid agung yang meliputi makam sang pendiri khususnya, senantiasa menjadi tidak hanya pelabuhan spiritual komunitas imigran, tetapi juga modal ekonomi dan acuan politik. Orientasi ini telah mempertahankan status historis Touba sebagai tempat uzlah, sejak kekuasaan kolonial dan bahkan sejak berdirinya negara Senegal itu sendiri. Touba selalu menjadi daerah pertama dan utama Mouride, dikendalikan oleh kepemimpinan tarekat itu dan dibimbing oleh prinsip-prinsipnya. Lama kelamaan, ia juga

menjadi pusat geografis jaringan perkumpulan keagamaan dengan jangkauan global.[14]

Perluasan dari Touba ke belahan dunia lain terlaksana dengan mendasarkan sepenuhnya—dan hampir seluruhnya—pada model sufi Mouride. *Daaira* Mouride mengorganisasikan dan mensponsori gerakan murid-murid, dan sekali terbentuk di luar negeri, mereka akan meniru dan mempertahankan model tersebut, mensponsori kunjungan marabout Mouride ke tempat-tempat baru ini, dan menyalurkan pengiriman uang dari para murid yang jauh ke kota suci. Kosmopolitanisme yang ditimbulkannya sudah dipeluk erat oleh tarekat ini. Di tengah Sahel Senegal yang panas dan berdebu, kota Touba yang membentang lebar itu, dengan demikian, menjadi kota sibuk yang dibebani dengan berbagai tanda hubungan internasional dari para penduduknya. Para pengunjung yang tersebar dari seluruh dunia disambut di masjid (diduga terbesar di Afrika sub-Sahara) oleh orang-orang yang mengangkat dirinya sebagai para pemandu wisata yang akan menerangkan universalitas pesan syaikh pendiri dalam berbagai bahasa, dan juga keterbukaan tarekat ini bagi siapa saja. Di setiap rumah tangga di Touba, kita melihat banyak anak muda yang berbicara Spanyol, Inggris, Italia, dan bahasa lainnya dengan baik, dan yang akan menceritakan pengalaman mereka tinggal lama di luar negeri.

Peningkatan penting jumlah orang Senegal di Amerika Serikat selama dua dasawarsa terakhir ini mencakup orang dari berbagai komunitas keagamaan dan kesukuan. Namun, komunitas Mouride adalah kelompok yang paling terorganisir dan terlihat jelas, dan 'Touba Kecil' telah mendominasi sebagian besar wilayah Harlem. Komunitas New York ini mencakup banyak imigran yang terlibat dalam kegiatan ekonomi di pinggiran ekonomi formal, baik yang legal maupun ilegal—termasuk pedagang kaki lima yang menjual barang-barang murah Asia, sopir taksi, tukang kepang rambut di kalangan perempuan. Namun, yang semakin meningkat, komunitas ini juga mencakup diaspora orang Senegal berkerah

putih: profesor di universitas, bankir, ilmuwan komputer, dan lain-lain (Babou 2002b; Beck 2003).

Daaira Mouride pertama didirikan di New York pada pertengahan 1980-an, dan pada 2001, Cheikh Babou memperkirakan, ada sekitar 30 *daaira* Mouride yang berfungsi di kota itu (2002b; 163). Di saat komunitas tersebut berkembang, pertengahan 1980-an juga menyaksikan berdirinya perkumpulan induk besar yang dikenal dengan MICA (Mouride Islamic Community in America) yang terdaftar secara resmi sebagai organisasi nirlaba 501 c3. MICA membuat *website* yang penjang lebar (http://www.micasite.org), menerbitkan bahan-bahan tentang Mouride dan kegiatannya sendiri di Amerika Serikat, dan menyelenggarakan acara-acara keagamaan dan perayaan *grand maggal*. Pada 1988, berkat pengaruh MICA, kota New York mengumumkan 28 Juli sebagai 'hari Cheikh Amadou Baba Mbake' (Villalon 1995: 69) dan sejak itu perayaan tahunan mencakup parade di sepanjang Harlem yang menarik ribuan orang. Peristiwa-peristiwa seputar perayaan secara rutin juga mencakup kunjungan Syakh Mourtada Mbacke, adik dari khalifah Mouride di Touba sampai wafatnya pada 2004.[15] Kunjungan tahunan ini sekarang menjadi peristiwa penting yang menghubungkan murid-murid New York dengan keluarga sang wali, dan dirayakan di kedua tepi Atlantik. Pada 2002, misalnya, MICA mengeluarkan penerbitan yang dicetak di atas kertas mengkilap khusus untuk menandai peristiwa ini, berjudul 'Pendidikan: Tugas Utama dalam Muridisme' dan diumumkan sebagai "Sebuah pesan dari Syaikh Mourtada Mbacke ibn Khadimou Rassoul' (MICA 2002). Di Dakar majalah terkenal *Fraques* mencurahkan edisi khusus yang penuh foto kunjungan Syaikh dengan judul "Un Jour de Bamba à New York'.[16]

Dalam jalinan konteks transnasional yang lebih menarik, kekaguman para intelektual Barat terhadap fenomene Mouride dalam banyak hal menjadi bagian dari fenomena itu sendiri, yang mendorong secara langsung pada 'kosmopolitanisme'

kedaerahan sufi Afrika kulit hitam ini. Pada 2003, misalnya, Fowler Museum of Cultural History di University of California at Los Angeles yang terkenal itu menyelenggarakan sebuah pameran besar dan spektakuler yang difokuskan pada Mouride, dengan judul 'Seorang Wali di Kota: Seni Sufi Senegal Perkotaan' (*A Saint in the City: Sufi Arts of Urban Senegal*). Katalog indah dan tebal yang menyertai pameran tersebut dalam banyak hal harus dilihat setidak-tidaknya sebagai perayaan daripada analisis terhadap tarekat (Roberts dan Roberts 2003). Pameran itu tidak hanya menarik para pengunjung yang diharapkan ke museum universitas, tetapi banyak juga murid Mouride dari seluruh negeri, di samping kunjungan syaikh Mouride, merayakan dengan sejumlah pawai yang meriah.[17] Diliput oleh media massa Senegal—harian *Le Quotidien* membuat berita utama, 'Serigne Touba à Los Angeles'—pameran ini ditafsirkan oleh banyak orang di Senegal sebagai indikasi lain keberhasilan pesan Amadou Bamba ('Serigne Touba') di tingkat internasional.

Dalam diaspora global ini, murid-murid tarekat yang berada di tempat jauh terus berhubungan secara langsung, seraya memindahkan orang dan sumber daya dari dan ke pusat di Touba. Di Senegal, *daaira* lokal mengumpulkan sumber dayanya untuk dikirim ke perwakilan-perwakilan di luar negeri, yang pada gilirannya mereka mengembalikan sumber daya itu ke negerinya. Jangkauan global ini kemudian dipandang sebagai bagian integral dari kekuatan dan dinamisme tarekat, dan jangkauan itu jelas menerima berkah implisit diberkati dari pemimpinnya. Ketika khalifah lama, Serigne Saliou, menerima kerumunan orang di Touba, di antara murid-murid yang berdesakan di sekelilingnya minta berkah dan pertolongan adalah mereka yang tengah membawa paspor, seraya berharap syafaatnya dapat mempermudah hal-hal yang paling diinginkan di Touba: mendapatkan visa ke Eropa atau Amerika. Ketika khalifah berkomat-kamit membaca doa dan memercikkan air ludah sucinya, ia memainkan perannya untuk mengirim pemuda Mouride pada petualangan internasional yang menjadi bagian penting dari kekuatan dan identitas tarekat.

Dalam beberapa tahun terakhir, simbol yang paling penting dari keuntungan nyata kosmopolitanisme ini adalah rumah sakit baru yang besar di Touba, yang dibiayai sepenuhnya oleh perkumpulan internasional Mouride di luar negeri yang luas, yang mengidentifikasi diri sebagai '*daaira* des émigrés' (*daaira* kaum imigran) dengan nama Dahiratoul Matlabul Fawzayni (Gueye 2002: 249-258). Didirikan oleh para imigran Mouride yang bekerja di sejumlah negara Afrika dan Eropa, dan juga Amerika Serikat, sebelum menetap di Spanyol, gerakan ini didirikan untuk tujuan khusus, yaitu pengumpulan dana di kalangan *daaira* imigran untuk mendukung proyek di Touba. Diawali dengan proyek besar secara simbolik, berupa rumah sakit modern yang besar di Touba, di mana tidak ada fasilitas yang menandinginya, kelompok ini sekarang beralih ke proyek lain yang difokuskan pada pembangunan kota. Sebagai sebuah organisasi payung [baca: induk] yang menghubungkan semua *daaira* lokal di seluruh dunia, Matlabul Fawzayni dibangun atas, tetapi sangat berbeda dengan, model *daaira* klasik. Dengan perkiraan 60.000 anggota, yang disatukan bukan dalam ketaatan terhadap syaikh atau marabout tertentu, tetapi kepada tarekat secara keseluruhan, organisasi ini mencerminkan pengadaptasian inovatif model lama dengan dunia baru diaspora internasional orang-orang Senegal.

Zawiyah kecil sufi yang sangat jauh di perkampungan desa Sahelian pada awal abad ke-20 telah diubah oleh kosmopolitanisme para ahli sufinya menjadi kota yang luas dan sibuk dengan tempat-tempat bangunan yang permanen, dan dinamismenya dirayakan di museum dan konferensi di pelbagai universitas Eropa dan Amerika. Keduanya menjadi bagian integral dari realitas murid Mouride dewasa ini. Dalam suatu hari dilalui di halaman khalifah di Touba, yang kadang-kadang diisi dengan berbagai kesibukan lain sebelum akhirnya diantarkan ke hadapan orang suci ini, saya bertemu dengan sekelompok orang yang juga tengah mengantre untuk bertemu. Murid-murid Mouride yang duduk di atas tikar di halaman berpasir ini juga para bankir, dan pejabat Departemen Keuangan Senegal. Mereka memiliki gelar tinggi dari

Barat, dan fasih berbicara Prancis dan Inggris. Salah seorang dari mereka mengetahui literatur ilmiah Barat tentang sufisme Senegal. Yang lain baru sepekan lalu kembali dari Washington, di mana ia menghabiskan banyak waktunya sebagai bagian dari delegasi Senegal yang bernegosiasi dengan Bank Dunia. Di hadapan khalifah mereka duduk bersahaja dan memohon berkahnya sebelum pergi.

Bagaimana dunia ini dijalani dan dipahami—dan diteoritisasikan—oleh murid-murid Mouride dewasa ini? Mengingat begitu mengakarnya pengalaman sufi Mouride di tempat suci tertentu, dalam sejarah dan kekhususan budaya, bagaimana identitas yang sangat lokal ini hidup secara global? Dalam hal ini, pernyataan mahasiswa muda sosiologi di Université Gaston Berger di St. Louis patut dikutip panjang lebar. Berbicara sebagai wakil dari *daaira* mahasiswa Mouride di universitas itu, dan dalam menjawab atas pertanyaan tentang misi sosialisasi *daaira* di kalangan mahasiswa Mouride, anak muda itu mencerminkan pemahaman yang umum dipegang tentang makna menjadi Mouride di dunia modern.

Pada era globalisasi ini, ketika satu cara berpikir mencoba menghapus ciri khas budaya, Mouridism, atau Muridiyah, mengadopsi logika kembali yang strategis ke asal. Akan tetapi ini bukan kembali pada posisi isolasi, sebaliknya sekadar menarik mundur demi lompatan yang lebih baik. Maksudnya, inilah cara kita kembali ke akar, yang diikuti dengan pembukaan.

Anda harus memahami satu hal: Muridisme lahir dalam konteks kolonialisme. Dengan demikian, ia adalah cara berpikir menentang, yang dimaksudkan untuk mengekspresikan suatu budaya dalam melawan budaya yang hendak dipaksakan oleh kolonial. Jadi, diperlukan metode dan mekanisme sosialisasi yang tegas untuk mempertahankan keberhasilan ini: bahasa yang khas, cara berpakaian yang khas, cara memandang yang khas. Karena itulah ketika Anda melihat seorang Mouride berjalan, Anda otomatis mengetahui melalui pakaiannya bahwa ia adalah seorang

Mouride. Oleh sebab itu, Anda memiliki model berpakaian seperti Baye Lahatte, yang memakai *maxtume*, sejenis perpustakaan aktif yang berisikan *khassaides* Amadou Bamba ...[18] Bila Anda pergi ke Cina, pakaian tradisionalnya adalah kerah Mao; ia mengandung suatu ideologi. Jika Anda pergi ke India, pakaian tradisionalnya Sari; dan bila Anda pergi ke Italia, maka Anda melihat cara berpakaian khas Italia—orang berpakaian seperti *playboy*. Jika Anda pergi ke Amerika Serikat, pakaiannya jeans Levis dan jaket... Jadi, dalam pertemuan memberi dan menerima [*au rendez-vous du donner et du recevoir*], inilah yang dibawa Muridisme...

Dalam sebuah dunia dan konteks di mana kebijakan penyelarasan struktural telah mengosongkan desa dari penduduknya, *daaira* tampil sebagai cara menafsirkan ulang atau menciptakan kembali *daara* tradisional (sekolah Al-Qur'an). Jadi, ia adalah sebuah ideologi, filsafat yang selalu bergerak dan beradaptasi dengan konteks. Dan ideologi ini didasarkan agama dan kerja, karena seperti sering dikatakan Syaikh: 'Bekerjalah seolah-olah kamu akan hidup selamanya, dan beribadahlah kepada Allah seolah-olah kamu akan mati esok.' Sekarang ini, Muridisme berupaya mengawinkan globalisasi dan metode komunikasi, informasi, dan teknologi baru secara umum. Kami, di *daaira*, misalnya, memiliki komisi yang bertugas memopulerkan nilai-nilai syaikh, dengan menggunakan teknik-teknik semacam itu.

Pendeknya, saya dapat mengatakan bahwa Mouride adalah seseorang yang ingin menuju Tuhan, tetapi dalam perjalanan menuju Tuhan itu ia juga ingin—karena sumbangan dan kedermawanannya—mengajak orang lain. Jadi, itulah ideologi terbuka, bukan tertutup. Dan Anda bisa melihat hal ini di Eropa, di Amerika Serikat di mana ada 'kampung Senegal' terdapat banyak Mouride di sana. Dan di Italia juga ada. Mereka juga terbuka dan sopan. Dan itulah sosialisasi yang mereka terima di sini yang memengaruhi mereka pada jenis adaptasi ini.

Saat ini, ketika orang berbicara tentang fundamentalisme dan terorisme, Muridisme datang sebagai penangkal, mengingat fakta bahwa ia mengintegrasikan seluruh dimensi manusia.

Unsur yang mencolok dari wacana ini adalah pandangannya yang integral terhadap realitas kehidupan yang kompleks dan beragam. Jika pengamat luar mungkin melihat kontradiksi dan dikotomi, perpisahan antara 'yang modern' dan 'yang tradisional', perspektif Mouride yang kosmopolitan ini meletakkan akar pada yang lokal sebagai upaya mengelola yang global. Seperti diungkapkan Sophie Bava, 'Keasyikan kaum imigran belakangan ini adalah mengaitkan proyek keagamaan Mouride dengan cara aktif mereka menjalankan agama' (Bava 2002: 593). Penjelasan tentang pemahaman ideologis umum Mouride sebagaimana yang diartikulasikan secara fasih oleh mahasiswa-intelektual muda ini bertujuan untuk menerjemahkan pengalaman kaum imigran secara padu dan teratur.

Komentar Penutup

Pada titik ini, tidak perlu ditekankan lagi tentang sifat dinamis model sufi Senegal yang luar biasa. Lembaga keagamaan dan ideologi keagamaan di Senegal telah menunjukkan secara terus-menerus kemampuan mereka untuk beradaptasi dengan dunia yang selalu berubah. Dalam dialog dengan yang lain, dan dalam kontak memberi dan menerima dengan berbagai model ikatan dan identitas keagamaan, tarekat berpartisipasi mengelaborasi bentuk-bentuk baru modernitas. Dalam beberapa dasawarsa yang lalu, mereka dipengaruhi baik secara domestik maupun internasional oleh diskusi yang intens tentang makna menjadi seorang Muslim, baik dalam konteks historis negerinya maupun secara lebih luas di dunia yang mengglobal. Dengan demikian, masa depan sufisme Senegal akan terbentuk di persimpangan antara dua bidang diskusi yang saling bersaing.

Menjadi Muslim di Senegal sama dengan menjadi seorang sufi. Seperti diungkapkan oleh Cruise O'Brien 20 tahun yang lalu, "Sufisme adalah bentuk peribadatan Islam Senegal" (1983: 122). Lebih konkret lagi dalam pandangan dunia Senegal, menjadi Muslim berarti mengikuti ritual *tarixa* tertentu, bergabung dengan

sesama murid dalam suatu komunitas *daaira* bersama dan, yang lebih penting lagi, mengidentifikasi pembimbing spiritual yang dapat Anda klaim seolah-olah diri Anda. Afiliasi ini sudah lama membekali murid-murid dengan suatu identitas dalam tatanan sosial, dan sebuah tempat di dalam konteks politik dan ekonomi yang lebih luas baik pada masa kolonial maupun setelah menjadi negara merdeka. Tentu, sebagian Muslim kadang-kadang menolak identitas semacam itu berdasarkan alasan-alasan keagamaan, dengan memeluk model peribadatan keagamaan yang lebih otentik seperti didengungkan di tempat lain, khususnya di Jazirah Arabia. Mungkin sedikit lebih banyak adalah para intelektual berpendidikan Prancis yang orientasi sekulernya mendorong mereka menolak tradisi marabout karena tidak sesuai dengan kemajuan dan sistem politik modern. Akan tetapi, kelompok ini tidak hanya kecil dan relatif pinggiran bagi masyarakat Senegal yang lebih luas, namun mereka secara historis cenderung mendiamkan kritik mereka guna mencari pendengar yang populer.

Namun demikian, dan mengingat implikasi marabout yang begitu kuat dalam ekonomi dan politik Senegal, kesulitan yang semakin meningkat di wilayah ini selama dua dasawarsa pertama setelah kemerdekaan menjadi incaran meningkatnya pertanyaan tentang lingkup pengaruhnya yang tepat, meskipun jarang sekali mengenai keabsahan keagamaan mereka. Rumusan pertanyaan domestik tersebut dipercepat secara signifikan dalam konteks transnasionalisasi gerakan kegamaan yang cepat, dan terutama dalam konteks pertanyaan yang mendasar di dunia Muslim tentang apa makna menjadi Muslim, baik dalam hal bagaimana seseorang menjalani hidupnya maupun dalam hal berhubungan dengan dunia lain. Antara keterikatan dengan tradisi Muslim lokal yang mengakar mendalam dan kaya, dan pentingnya adaptasi dengan konteks yang berubah cepat dan respon terhadap model alternatif kehidupan keagamaan, masa depan 'modernitas' keagamaan Senegal (seperti di tempat lain) dalam fluktuasi.

Arah perubahan yang tidak pasti menimbulkan ketakutan bagi sebagian; karena itu, intelektual Senegal berbahasa Prancis yang sudah lama ambigu tentang keterbelakangan dan bahkan ciri 'feodal' pandangan dunia marabout sekarang mau menerimanya sebagai 'khas Afrika' yang otentik ketimbang versi ke-Arab-an Islam pembaru yang didukung oleh sebagian intelektual keagamaan. Dalam lingkaran keagamaan kecenderungan ini untuk didiskusikan dan didialogkan dalam upaya tulus menemukan landasan bersama dalam konteks tantangan luar terhadap Islam. Dalam racikan itu kita melihat keinginan untuk menafsirkan kembali tradisi sufi dan keterbukaan baru bagi penyelarasan dan pinjam-meminjam antara kaum sufi dan Islamis. Karena itu, pernyataan Sambe (2003) bahwa perbedaan klasik antara kaum sufi dan pembaru atau Islamis hanya mencerminkan secara tidak sempurna realitas yang kompleks tentang identitas dan posisi dewasa ini tampaknya semakin akurat. Meskipun indikasinya tidak pernah hilang, dinamika ini mendorong evolusi tradisi sufi di Senegal karena keduanya mengintegrasikan dan memberikan sumbangan terhadap modernitas yang baru muncul.

Dalam konteks global sekarang ini, model ini ditransformasikan, tetapi juga diperkuat, karena dalam berbagai hal ia ditemukan kembali. Menjadi murid Mouride di New York, Roma atau Madrid sekarang ini melibatkan pemahaman baru tentang identitas Mouride dalam hubungannya dengan masyarakat setempat dan komunitas imigran lainnya—termasuk orang Afrika dan Muslim lainnya. Jadi, ada pola yang terus berkembang dalam lokal tertentu tentang bagaimana—sebagai seorang Mouride—seseorang hidup baik dalam konteks keagamaan maupun praktis: di mana doa dipanjatkan dan ritual dilaksanakan; apa yang Anda makan, di mana Anda tidur, bagaimana 'kertas (uang)' diamankan dan diperdagangkan, dan bagaimana hubungan dengan angkatan kepolisian dan penguasa lainnya dikemudikan. Karena individu dan kelompok datang dari dan pergi ke Touba dan komunitas Mourid lainnya, ini juga melibatkan pendefinisian ulang tentang identitas lokal. Pemahaman tentang diri dan pemahaman tentang

peluang hidup seorang Mouride muda di Senegal dewasa ini ditentukan tidak saja dalam konteks relasi dengan tempat suci atau hierarki keagamaan, tetapi juga dalam kaitannya dengan posisi dalam jaringan keagamaan global: hubungan dengan *daaira*, misalnya, yang dapat mengantarkan Anda ke New York atau Milan, dan mengajarkan kepada Anda berperan dan bertahan hidup ketika Anda berada di sana.

Tentu, ada ketidakpastian tentang arah terakhir dari perubahan yang tengah terjadi, dan ada pertanyaan-pertanyaan nyata tentang apakah hal ini pada titik tertentu menggoyahkan unsur-unsur inti model di atas. Tetapi juga tampak jelas bahwa untuk saat ini, tarekat sufi Senegal sangat mampu mengartikulasikan bentuk-bentuk modernitas dalam segala dimensinya: dalam jaringan bisnis ekonomi internasional; dalam modernitas politik masyarakat demokratis; dan tentu saja dalam modernitas keagamaan Islam yang berada dalam lokal tradisi kewalian tertentu, tetapi hidup secara global.

CATATAN

[1]Lihat, misalnya, daftar variabel Samuel Huntington (1984) yang terkait dengan kemungkinan terjadinya demokrasi. Ia melihat bahwa Islam adalah agama 'yang tidak ramah dengan demokrasi'. Daftar ini ketinggalan zaman, dan prediksi Huntington terbukti jelas salah latar pasca-Perang Dingin, akan tetapi pembahasan tentang variabel-variabel ini terus mendominasi banyak literatur ilmu politik tentang demokrasi.

[2]'Marabout' adalah sebuah istilah Prancis, dari kata Arab *murabith*, tetapi digunakan secara luas. Istilah lain digunakan dalam bahasa lokal, termasuk *sërin* (sering dilafalkan 'serigne') dalam bahasa Wolof dan *ceerno* dalam Pulaar (Wolof adalah *lingua franca* Senegal, dan Pulaar adalah kedua di antara bahasa yang banyak di Afrika, di samping Prancis sebagai bahasa resmi).

[3]Istilah Arab untuk tarekat ini sangat jarang digunakan; dalam bahasa Inggris nama ini kadang-kadang dilafalkan dengan 'Murid'.

[4]Lebih jauh tentang sejarah dan penyebaran Tijaniyah, lihat Triaud dan Robinson (2000); studi yang sangat luas tentang berdirinya Mouride adalah disertasi yang sangat bagus oleh Cheikh Anta Babou (2002a).

[5]Syaikh Mortada Mbacke, putra lain Amadou Bamba dan adik—dan karenanya dianggap pewaris, khalifah saat ini, yang wafat pada Agustus 2004.

[6]Istilah Wolof *daaira* berasal dari bahasa Arab *da'ira*, yang berarti 'lingkaran', dan disebut demikian karena peran tuan rumah dalam pertemuan kelompok ini bergilir di antara anggotanya. Istilah ini juga sering diucapkan 'dahira' dan digunakan dalam nama Arab yang di-wolof-kan bagi kelompok-kelompok seperti Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, yang akan saya bahas nanti. Jangan dicampuradukkan dengan *daara* (dari Arab *daar*, rumah), yang di Senegal mengacu pada sekolah Al-Qur'an atau kawasan kediaman Mouride untuk melayani seorang marabout.

[7]Wade menegaskan penjelasan ini dalam sebuah wawancara dengan penulis ini yang dilakukan pada 21 April 2001, di istana kepresidenan di Dakar.

[8]Komunikasi pribadi. Cheikh Guèye adalah penulis buku luar biasa yang meneliti asal-usul dan makna kota Touba dalam tarekat Mouride (Guèye 2002).

[9]Saya berutang kepada kolega saya Abdoulaye Kane atas pandangan tajamnya atas dinamika ini. Lebih jauh tentang komunitas imigran ini dan pengaruh modernisasinya, lihat A. Kane (2001, 2002).

[10]Untuk pembahasan dan analisis yang sangat bagus tentang fenomena ini dan berbagai motivasi memakai jilbab di kalangan perempuan, lihat Augis (2002).

[11]Untuk pembahasan tentang peran ketegangan suksesi keluarga pada saat munculnya gerakan tersebut, lihat Villalol (2000).

[12]Sejarawan, aktivis *civil society*, dan mantan Menteri Kebudayaan, Profesor Penda Mbow, dalam sebuah ceramah di hadapan akademisi di Dakar pada Juni 2003.

[13]Mengenai hal ini lihat, misalnya, Kane 2001, 2003; Beck 2003; Bava 2002, Ebin 1990, 1993; dan Carter 1997.

[14]Sebuah uraian yang utuh tentang status Touba, di luar ruang lingkup tulisan ini, memerlukan sebuah penelitian atas status khususnya di Senegal setelah kemerdekaan, sebagai zona perdagangan bebas dan kota otonomi secara *de facto* yang berada di luar jangkauan

negara. Untuk analisis tentang Touba, lihat Ross (1995), dan khususnya karya Gueye (2002) yang luar biasa dan berjilid-jilid.

[15]Menyusul wafatnya Syaikh Mourtada pada 7 Agustus 2004, putranya Serigne Mame Mor Mbacke telah melakukan sejumlah perjalanan ke luar negeri untuk mengunjungi *daaira* Mouride. Karena itu, ia tampaknya akan melanjutkan peran penting yang dimainkan ayahnya dalam mempertahankan ikatan antara keluarga dan komunitas imigran.

[16]Peristiwa yang serupa dan sama diselenggarakan di tempat lain di dunia, dan dirayakan di Senegal. Pada 2003, misalnya, sebuah artikel dalam harian *Le Quotidien* (5 Juni 2003) melaporkan tentang kunjungan tahunan keempat Syaikh Mourtada ke komunitas Mouride di Italia, bersamaan dengan Islamic Cultural Week yang dipersembahkan kepada Cheikh Amadou Bamba, dan diselenggarakan bersama oleh seluruh *daaira* Mouride di Italia.

[17]Allen Roberts, komunikasi personal. Patut juga dicatat di sini bahwa, dengan keterlibatan penulis, pameran juga diselenggarakan di Harn Museum of Art, University of Florida pada awal 2005.

[18]'Baye Lahatte' merujuk pada jubah besar yang dipakai para pengikut Hizbut Tarqiyah dan berbagai gerakan penerus, dan mengikuti nama khalifah ketiga, Abdou (atau 'Baye,' bapak) Lahatte Mbacke. *Maxtume* adalah kantong atau kotak kulit yang dikenakan di sekitar leher oleh banyak Mouride, yang berisi beberapa lembaran-lembaran puisi Amadou Bamba yang dikenal dengan *khassaides* (dari bahasa Arab *qasa'id*, syair pujian), dan sering dinyanyikan pada ritual dan perayaan Mouride.

DAFTAR PUSTAKA

Augis, Erin. 2002. *Dakar's Sunnite Women: The Politics of Person*. Disertasi PhD diajukan Department of Sociology, University of Chicago, USA.

Babou, Cheikh Anta. 2002a. *Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya: The History of a Muslim Brotherhood in Senegal (1853-1913)*. Disertasi PhD diajukan Michigan State University, USA.

—— 2002b. Brotherhood Solidarity, Education, and Migration: The Role of the Dahiras among the Murid Muslim Community in New York, *African Affairs*, 101: 151-170.

Bathily, Abdoulaye; Diouf, Mamadou dan Mbodj, Mohamed. 1995. The Senegalese Student Movement from its Inception to 1989. Dalam *African Studies in Social Movements and Democracy*, ed. Mahmood Mamdani and Ernest Wamba-dia-Wamba. Dakar: CODESRIA.

Bava, Sophie. 2002. Entre Touba et Marseille: Le mouride migrant et la société locale. Dalam *La Société sénégalaise entre le local et le global*, edited by Momar-Coumba Diop, hh. 579-594. Paris: Karthala.

Beck, Linda. 2003. Who are the *Sénégalais d'Amérique*? Manuskrip tidak diterbitkan.

Behrman, Lucy. 1970. *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal*. Cambridge MA.: Harvard University Press.

Carter, Donald M. 1997. *States of Grace: Senegalese in Italy and the New European Immigration*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Copans, Jean. 1980. *Les Marabouts de l'arachide: La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*. Paris: Sycomore.

Coulon, Christian. 1981. *Le Marabout et le prince: Islam et pouvoir au Sénégal*. Paris: A. Pedone.

Cruise O'Brien, Donal B. 1983. Sufi Politics in Senegal. Dalam *Islam in the Political Process*, ed. James P. Piscatori, hh. 122-137. Cambridge: Cambridge University Press.

Cruise O'Brien, Donal B. 1988. Charisma Comes to Town: Mouride Urbanization 1945-1986. Dalam *Charisma and Brotherhood in African Islam*, ed. Donal Cruise O'Brien dan Christian Coulon, hh. 135-155. Oxford: Clarendon Press.

Da Costa, Peter. 1994. Senegal: Shades of Algeria? *Africa Report*. May-June: 58-61.

Diouf, Mamadou. 2000. The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism, *Public Culture*, 12: 3: 679-702.

Ebin, Victoria. 1990. Commerçants et missionaries: une confrérie sénégalaise à New York, *Hommes et Migrations*, 1132, May: 25-31.

—— 1993. Les Commerçants Mourides à Marseille et à New York. Dalam *Grands Commerçants d'Afrique de l'Ouest*, ed. E. Grégoire dan P. Labazée, hh. 101-123. Paris: Karthala.

—— 1996. Making Room versus Creating Space: The Construction of Spatial Categories by Itinerant Mouride Traders. Dalam *Making*

Muslim Space in North America and Europe, ed. B. Metcalf, hlm. 92-109. Berkeley: University of California Press.

Frasques. 2002. Un Jour de Bamba à New York. Dakar (edisi khusus majalah popular tanpa tahun).

Gomez-Perez, Muriel. 1991. Associations Islamiques à Dakar, *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 5: 5-19.

Guèye, Cheikh. 2002. *Touba: La capitale des mourides*. Paris: Karthala.

Huntington, Samuel. 1984. Will More Countries Become Democratic? *Political Science Quarterly*, 99 (2): 193-218.

Kane, Abdoulaye. 2001. *Les caméléons de la finance populaire au Sénégal et dans la Diaspora: Dynamiques des Tontines et de caisses villageoises entre Thilogne, Dakar et la France*. Disertasi PhD diajukan ke Amsterdam School for Social Science Research, University of Amsterdam.

—— 2002. Senegal's Village Diaspora and the People Left Behind. Dalam *The Transnational Family: New European Frontiers and Global Networks*, ed. Deborah Bryceson dan Ulla Vuorela, hlm. 245-263. Oxford/New York: Berg Publishers.

Kane, Ousmane. 1997. Muslim Missionaries and African States. Dalam *Transnational Religion and Fading States*, ed. Susanne Hoeber Rudolph dan James Piscatori, hlm. 47-62. Boulder, CO.: Westview Press.

Kane, Ousmane and Villal□n, Leonardo A. 1995. Entre Confrérisme, Réformisme et Islamisme: Les Mustarchidin du Sénégal. Analyse et Traduction Commentée de Discours Electoral de Moustapha Sy et Réponse de Abdou Aziz Sy Junior, *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 9: 119-201.

Le Quotidien (Dakar: harian).

Serigne Touba à Los Angeles, 12 March 2003.

Serigne Mourtada en Italie: Comme si c'était à Touba, 5 June 2003.

Loimeier, Roman. 1996. The Secular State and Islam in Senegal. Dalam *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion and Politics*, ed. David Westerlund, hh. 183-197. New York: St. Martin's Press.

Mbow, Penda. 2003. Civisme, Laïcité, République. Tulisan tidak diterbitkan.

McLaughlin, Fiona. 2000. 'In the Name of God I Will Sing Again, Mawdo Malik the Good': Popular Music and the Senegalese Sufi Tariqas. *Journal of Religion in Africa*, 30(2): 191-207.

—— 1997. Islam and Popular Music in Senegal: The Emergence of a 'New Tradition', *Africa*, 67(4): 560-581.

MICA (Mouride Islamic Community in America). 2002. *Education: A Key Function in Muridism. A Message from Shaykh Mourtada Mbacke ibn Khadimou Rassoul*, July. New York.

Nouvel Horizon (Dakar, majalah mingguan). Berbagai edisi:

277, 8 June 2001, Wade et Tivaouane: Le désamour.

296, 19 October 2001, Terrorisme: Nos Islamistes, sont-ils dangereux?

299, 9 November 2001, Sénégal: Une République des Marabouts?

324, 10 May 2002, Le Pouvoir Mouride.

351, 29 November-5 December 2002, Les Musulmans: Sont-ils des Ben Laden?

Piga, Adriana. 2003. Un Survol sur la dialectique entre soufisme et anti-soufisme au Sénégal contemporain. Dalam *Islam et Villes en Afrique au sud du Sahara*, ed. Adriana Piga, hh. 305-321. Paris: Karthala.

Riccio, Bruno. 2003. L'urbanisation mouride et les migrations transnationales sénégalaises. In *Islam et Villes en Afrique au sud du Sahara*, edited by Adriana Piga, pp. 359-375. Paris: Karthala.

Roberts, Allan F. and Roberts, Mary Nooter (with Armenian, Gassia and Gueye, Ousmane). 2003. *A Saint in the City: Sufi Arts of Urban Senegal*. Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History.

Robinson, David. 2000. *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*. Athens, Ohio: Ohio University Press.

Rosander, Eva Evers dan Westerlund, David. eds. 1997. *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*. Athens, Ohio: Ohio University Press.

Ross, Eric. 1995. Touba: A Spiritual Metropolis in the Modern World, *Canadian Journal of African Studies*, 29(2): 222-259.

Sambe, Bakary. 2003. Nouveau visage du militantisme islamique sénégalais depuis les années 80: l'opposition confréries/ associations est-elle encore pertinente?' Makalah disampaikan pada International Conference on Political Islam South of the Sahara, Université Paris VII, September.

Sene, Ibra. 2003. Islam as a Site of Agency, Mediation, and Resistance: Hizbut Tarqiyya (Senegal), 1975-2002. Makalah disampaikan pada Annual Meeting of the African Studies Association, Washington, D.C., 30 October-1 November.

Triaud, Jean-Louis. 2000. Islam in Africa under French Colonial Rule. Dalam *The History of Islam in Africa*, ed. Nehemia Levtzion dan Randall L. Pouwels, hlm. 169-187. Athens, Ohio: Ohio University Press.

Triaud, Jean-Louis and Robinson, David. eds. 2000. *La Tijaniyya: une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*. Paris: Karthala.

Villal□n, Leonardo A. 1994. Sufi Rituals as Rallies: Religious Ceremonies in the Politics of Senegalese State-Society Relations, *Comparative Politics*, 26(4): 415-437.

—— 1995. *Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— 1999. Generational Changes, Political Stagnation, and the Evolving Dynamics of Religion and Politics in Senegal, *Africa Today*, 46(3/4): 129-147.

—— 2000. The Moustarchidine of Senegal: The Family Politics of a Contemporary Tijan Movement. Dalam *La Tijaniyya: une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, edited by Jean-Louis Triaud and David Robinson, pp. 469-497. Paris: Karthala.

Villal□n, Leonardo, dan Kane, Ousmane. 1998. Senegal: The Crisis of Democracy and the Emergence of an Islamic Opposition. Dalam *The African State at a Critical Juncture: Between Disintegration and Reconfiguration*, ed. Leonardo A. Villal□n dan Phillip A. Huxtable, hlm. 143-166. Boulder: Lynne Rienner.

Websites:

MICA, the Mouride Islamic Community of America: http://www.micasite.org

Dar Al-Qur'an al-Karim (*Cheikhna* Marième Niasse): http://www.daralquranalkarim. org/index.html

Murid-murid yang Intim di Dunia Modern

Terciptanya Persahabatan Translokal di Kalangan Sufi Asia Selatan di Inggris

Pnina Werbner

Hubungan Intim di Dunia Modern

Modernitas sering kali dipahami dengan adanya perubahan radikal dari *gemeinschaft* ke *gesellschaft:* dari komunitas ke asosiasi, kesadaran kolektif ke individualilsme, status ke kontrak, feodalisme ke kapitalisme, partikularisme ke universalisme. Inti dari dikotomi yang kontras tersebut adalah bahwa mereka menunjukkan kemungkinan di masyarakat modern akan manipulasi hubungan antara orang-orang yang tidak saling kenal dalam masyarakat modern, dan membangun bentuk-bentuk sosial di luar jangkauan negara, patriarki, atau otoritas politik. Individu-individu modern, menurut argumen ini, tidak lagi terikat pada komunitas yang rekat dari lahir sampai mati, nenek moyang, atau tuan tanah; mereka bebas bergerak dan memilih hubungan asosiasi dalam sebuah masyarakat yang dilindungi dan dikendalikan oleh kesamaan di muka hukum.

Dengan langgam yang sama, gerakan dari komunitas ke asosiasi diduga mengisyaratkan sebuah kemerosotan hubungan komunal yang dekat, pribadi, kelekatan tatap muka, dan hancurnya nilai-nilai tradisional. Sebaliknya masyarakat modern yang demokratis ditandai dengan tumbuhnya *civil society*: timbulnya asosiasi sukarela, perkumpulan organisasi agama, serikat pekerja,

gerakan sosial baru, kelompok kepentingan yang berorientasi pasar yang memerantarai negara dan individu. Meskipun banyak dari asosiasi ini mempromosikan dan memperdebatkan persoalan-persoalan moral, namun mereka tidak membangun sebuah dunia sosial yang rekat. Kerekatan dianggap sebagai pelestarian daerah keluarga dan privat atau persahabatan mesra yang berada di luar urusan publik.

Akan tetapi tipe oposisi yang kaku antara modernitas dan pra-modernitas telah banyak dipersoalkan. Hetherington, contohnya, mengikuti Schmalenbach (1997), berpendapat bahwa beberapa bentuk hubungan sosial modern tidak sesuai dengan dikotomi lama: rasional/irasional, pra-modern/modern, atau gemeinschaft/gesellschaft (1994). Ia berdalih bahwa terdapat bentuk-bentuk asosiasi modern yang mendorong 'solidaritas perasaan' (1994: 2). Demikian juga prakonsepsi mengenai hilangnya feodalisme pra-modern yang tradisional dan masyarakat suku telah banyak dibantah dengan adanya teori ziarah dan kultus regional yang menjelaskan gerakan ini sebagai formasi sosial yang bertentangan dan di luar daerah komunitas, memperkuat hubungan pertemanan atau komunitas di antara masyarakat yang tidak saling kenal yang melampaui ikatan wilayah dan membentuk sebuah pusat penting atau makam yang dikeramatkan, sebuah persoalan yang akan dibahas di bawah ini.

Namun, kebanyakan pembahasan tentang kultus dan tarekat sufi tradisional di Pakistan cenderung—menentang teori semacam itu—berasumsi bahwa tarekat sufi lokal bertahan lewat perkampungan tradisional dan ikatan keluarga warisan (lihat misalnya Lewis 1984: 12).[1] Demikian juga, pembahasan tentang migrasi pekerja Pakistan ke Inggris cenderung menekankan kelangsungan ikatan kaum migran di kampungnya sebelum migrasi, ikatan keluarga dan *biradari* (kasta plus keluarga).[2] Baik sebagai migran ataupun pengikut sufi, asumsinya kemudian adalah bahwa perkampungan Pakistani tetap tertutup pada bentuk-bentuk kemasyarakatan tradisional pra-modern. Berlawanan

dengan ini mengisyaratkan suatu pencarian modernis akan spiritualitas individual, seperti dalam tarekat sufi yang digambarkan oleh Howel dalam buku atau sebuah gerak menuju kelompok Islam modernis dan reformis dan sering kali aktivis secara politis. Bab ini menunjukkan, bertentangan dengan asumsi-asumsi ini, bahwa sufisme di Inggris telah menciptakan potensi bagi banyak hubungan keakraban lokal dan translokal pilihan di kalangan orang-orang yang sebelumnnya tidak saling kenal ini. Karena itu, ia membuka bentuk perkumpulan dan kepercayaan baru dalam negara-bangsa modern, yang tidak diatur baik oleh negara maupun oleh hubungan perkampungan atau kekerabatan sebelumnya.

Keakraban selalu dikembangkan. Seperti ditunjukkan oleh kasus-kasus yang dianalisis berikut ini, beberapa kelompok sufi membuka ruang bagi keakraban yang sah antar jenis kelamin, dalam kemasyarakatan, persahabatan, dan kerja sama, dan bagi kepemimpinan perempuan. Sebaliknya, dalam kelompok yang sangat reformis terdapat pemisahan tegas antara laki-laki dan perempuan yang didasarkan pada asumsi etis tentang hubungan yang berdosa, meskipun keakraban dengan syaikh (laki-laki) merupakan pengalaman yang dirasakan oleh perempuan sekalipun dalam kelompok ini.

Lokalisme dan Translokalisme dalam Sufisme Modern

Kelompok dan tarekat sufi Asia Selatan di Inggris, seperti di Anak Benua, sangat beragam dalam ukuran, bentuk, dan isi.[3] Ini mencakup semua tarekat sufi besar yang aktif di Anak Benua (Qadiriyah, Chishtiyah, Suhrawardiyah, Naqsybandiyah) dan banyak persaudaraan lebih kecil yang terpusat pada para wali Pakistani yang lebih lokal, yang masih hidup atau sudah mati. Di Manchester, tarekat sufi membentang dari tarekat Naqsyabandiyah-Mujaddidi yang sangat kaku hingga tarekat sufi

lebih tradisional di satu sisi, dan di sisi lain persaudaraan sufi yang agak eklektik dan idiosinkretik. Terlepas dari keragaman ini, semua lingkaran sufi yang berbeda-beda yang bertemu di kota itu mengembangkan hubungan translokal dan saling kunjung-mengunjungi ke seluruh Inggris, hingga ke Pakistan. Dilihat sebagai organisasi sukarela, kelompok sufi telah menciptakan jaringan nasional dan internasional baru yang menjembatani daerah dan kota dan menyatukan anggota-anggota dari berbagai keluarga, kelompok kedaerahan dan kasta dalam hubungan persahabatan dan semi-kekeluargaan. Pada saat yang sama, sebagian besar pengikut tetap Pakistani, terlepas dari fakta bahwa kelompok-kelompok itu memandang diri mereka inklusif dan terbuka terhadap non-Muslim dan non-Pakistani. Namun, dalam praktik, orang asing secara kultural jarang bergabung ke dalam lingkungan kultural yang didominasi Urdu dan Asia Selatan, tempat sufisme Pakistani di Inggris diamalkan.

Memahami keragaman kelompok dan praktik sufi di setiap lokalitas dan, pada saat yang sama, kelangsungan yang melampaui lokalitas itu sangatlah penting untuk memahami sufisme sebagai sebuah gerakan global. Hal itu menolak pendekatan kontra-globalisasi yang berpendapat bahwa Islam selalu unik secara lokal karena ia melekat dengan cara-cara yang khas dalam sistem budaya yang berbeda-beda. Menurut pandangan ini, kelompok-kelompok sufi serupa satu sama lain dalam lokalitas tertentu, meskipun berbeda secara radikal antara lokalitas tersebut, dari Maroko hingga Indonesia, seperti dikemukakan secara populer oleh Clifford Geertz (1968). Berlawanan dengan Geertz, saya telah menegaskan di tempat lain (P. Werbner 1995, 2003) bahwa sufisme sebagai sebuah formasi diskursif mencakup sejumlah asumsi integral tentang penolakan dunia, otoritas spiritual dan kedekatan dengan Tuhan, yang ditemukan secara global dan banyak dimiliki di seluruh dunia Islam. Pada saat yang sama, terdapat variasi permukaan antar-kelompok di setiap lokalitas tertentu.

Namun, ini tidak berarti menolak mengakarnya kultus sufi dalam konteks lokal, atau malah cara-cara positif para murid sufi

menerima modernitas (mengenai ini lihat P. Werbner 1996a, 2003). Meskipun demikian, perlu ditegaskan bahwa logika struktural sufisme yang mendalam mengandung daya simbolik yang determinan yang membentuk lingkungan kultural tempat berdiamnya para wali baru. Demikianlah, sekalipun—sebagaimana dalam empat kasus yang dibahas di sini—kosmologi dan praktik sufi ditulis melalui teknologi modern berkekuatan tinggi, diterjemahkan dalam kosakata kedokteran dan politik semi-modern, atau dikembangkan melalui relasi kerja sama dengan negara lokal Inggris yang sekuler.

Bila kultus sufi itu translokal, keragaman hubungan murid-syaikh sufi yang mereka kembangkan, sekalipun dalam sebuah lokalitas, menggambarkan keterbatasan teori-teori sejarah yang mengemukakan perkembangan linear sufisme, dari *khanqah* ke tarekat, kemudian ke *tha'ifah*,[4] atau dari syaikh-pembimbing ke syaikh-perantara, seperti dikemukakan Buehler dalam sebuah versi teori modernisasi (Buehler 1998: khususnya 191 *passim*). Teori tentang fase-fase historis ini—dari syaikh yang hidup dan membimbing ke syaikh penghubung dan sudah meninggal atau syaikh peripatetik, perantara-plus-perantara—menimbulkan sebuah historisitas yang keliru: ia gagal melihat sifat-sifat siklus tarekat dan kultus regional, yang dicirikan dengan periodesasi pertumbuhan dan kemerosotan, naik dan turun, pertumbuhan dan keruntuhan (Trimingham 1971; R. Werbner 1977). Dalam setiap periode sejarah, jarang sekali ada individu yang tampil menjadi wali baru yang hidup dan syaikh pembimbing yang memiliki perbedaan nyata. Kultus yang mereka bangun jarang mempertahankan aura karismatik yang sama dari para pendiri awalnya di bawah kepemimpinan para penerusnya.

Argumen Buehler juga gagal memahami bahwa para wali dipersepsi dan dialami secara berbeda oleh para muridnya, yang mengajukan tuntutan yang berbeda terhadap syaikh yang masih hidup. Beberapa pengikut mendekati seorang wali dengan harapan mendapat keakraban dengan Tuhan melalui sang wali; yang lain

menganggapnya sebagai subjek cinta yang menjembatani hasrat kehidupan duniawinya dengan Tuhan. Dengan demikian, wali yang sama dapat menjadi penghubung dan pembimbing, bergantung pada situasi, atau harapan murid. Dalam pengertian ini, muridlah yang mendefinisikan dan menentukan hakikat hubungan antara wali dan pengikut, seperti dilakukan oleh wali itu sendiri. Dalam ungkapan yang praktis, akibat fluktuasi dalam waktu dan variasi persepsi ini menimbulkan tingkat perbedaan yang nyata di antara kelompok-kelompok sufi, namun para pengikut tetap mengakui keterikatannya satu sama lain dan sama-sama memiliki beberapa asumsi dasar.

Islam di Inggris

Seperti tarekat, keragaman aliran, golongan dan gerakan keagamaan yang terlihat gamblang di Asia Selatan telah berpindah ke Inggris seiring migrasi orang-orang Muslim dari Anak Benua. Manchester, kota industri besar di Inggris Utara dengan sekitar 23.000 penghuni Pakistani, merupakan dari bagian sebuah daerah pemekaran besar dengan penduduk sekitar 100.000 penghuni imigran Asia Selatan. Kota ini menjadi pusat bagi banyak asosiasi independen Muslim dan cabang organisasi nasional. Kelompok modernis utama seperti Jamaah Tabligh, Jamaat Islami atau Mazhab Deoband bersaing dengan gerakan Islamis baru seperti Muhajirun (sekarang dilarang) atau Hizbut Tahrir, yang diimpor dari Timur Tengah, yang menarik beberapa pemuda Muslim Asia Selatan. Kebanyakan kelompok yang berbeda-beda ini memiliki masjid sendiri-sendiri. Namun, sejauh ini, kebanyakan Pakistani Punjab di Manchester, dan di Inggris secara lebih umum, cenderung mengidentikkan diri dengan gerakan Barelvi. Mereka menekankan cinta pada Rasul dan eksistensinya yang terus aktif, dan banyak yang berasal dari keluarga yang sekarang, atau dahulu, berafiliasi dengan wali tertentu di Pakistan.

Meskipun menerima wali dan kultus, kebanyakan Pakistani Punjab di Inggris bukanlah pengikut aktif seorang wali atau *pir*

tertentu secara lokal. Mereka memandang diri mereka sebagai ahli sunah Nabi secara umum, senang menyelenggarakan dan menghadiri ceramah *pir* tamu atau ulama Barelvi, dan meminta jimat perlindungan atau penyembuhan dari *pir* Pakistani lokal dan Anak Benua. Mereka berpartisipasi dalam prosesi *'id milad al-nabi* (perayaan peringatan kelahiran Nabi) dan terkadang menghadiri perayaan peringatan *'urs* lokal, tatapi tanpa dibaiat ke dalam wali tertentu, sebuah langkah yang diambil hanya oleh sebagian kecil orang. Namun demikian, pelaksanaan zikir (menyebut dan mengingat nama Allah) sangat populer. Pada masa-masa awal imigrasi, saya diberitahu, praktik zikir tidak dikenal dan, kadang-kadang ketika majelis zikir diadakan, mereka dikecam oleh ulama ortodoks. Sekarang beberapa masjid Barelvi dikenal memiliki majelis zikir yang besar, dan meskipun di Manchester zikir masih dilaksanakan oleh segelintir orang, bukan oleh kebanyakan orang, terdapat banyak majelis zikir di kota itu.

Ciri penting lain Islam di Inggris adalah bahwa secara keseluruhan ia terpecah-pecah baik secara kebangsaan maupun etnik. Ada masjid Pakistan, Bangladesh, dan Arab, di samping Turki dan Syiah, dan bahasa khotbah dan bahkan doa-doa wirid di masjid Pakistani, apapun alirannya, adalah Urdu, bukan Arab. Pada saat yang sama, anak-anak diajar membaca Al-Qur'an dalam bahasa Arab, dan sedikit pemuda yang dapat membaca dan menulis Urdu kecuali mempelajarinya di sekolah sebagai mata ujian. Kehadiran ke masjid di kalangan pemuda juga menjadi masalah pilihan dan sama sekali tidak universal, meskipun pemuda itu tetap saleh dan menekankan identitas Islamnya, yang mereka rasakan terkepung baik secara lokal maupun global.

Dalam konteks ini, kelompok sufi yang saya kaji, dengan satu pengecualian penting, relatif kecil dan akrab. Sumber utama rekrutmennya seluruhnya tetap generasi tua kaum migran, tetapi keanggotaannya bertambah dengan kedatangan imigran yang lebih muda dari Pakistan belakangan ini, kebanyakan pasangan nikah, dengan anak-anak muda Pakistan, lahir dan besar di Inggris, yang

berpendidikan tinggi, dengan satu pengecualian satu tarekat tradisional yang beranggotakan kelas pekerja muda.

Universalisme dan Partikularisme dalam Kultus Regional Sufi

Meksipun ukurannya kecil, kelompok sufi di kota ini terikat dalam jaringan translokal, transregional, dan transnasional. Kelompok-kelompok ini menyerupai kultus regional lain dalam hal memiliki pusat yang sakral dengan cabang-cabang yang terkait dengannya di lokalitas yang berbeda baik di Inggris maupun di Pakistan, dan kadang-kadang di tempat lain. Yang juga sangat khas, mereka menggabungkan orientasi universalistik kepada Tuhan Yang Maha Tinggi dengan orientasi partikularistik kepada tempat keramat atau orang suci tertentu. Gabungan yang sering dianggap sebagai orientasi modern dan keagamaan tradisional yang berlawanan ini merupakan ciri utama kultus regional. Titik temu orientasi yang serupa juga terlihat jelas dalam cara murid yang berpendidikan modern menuntut pengetahuan logis dan ilmiah melalui spekulasi esoterik syaikhnya.

Kedua, bukannya membentuk sebuah wilayah yang bersebelahan dan berbatasan, kelompok-kelompok sufi ini hidup berdampingan dalam sebuah lokalitas, meskipun meluas menembus batasan etnik dan teritorial, membentuk topografi sakralnya sendiri, juga arus barang dan masyarakat. Seperti dalam kultus regional lainnya, topografi sakral ini menembus, bukan seiring dengan, batasan politik dan sub-pemisahan bangsa, kelompok etnik, atau provinsi (lihat R. Werbner 1977: XI). Dengan kata lain, tidak ada keselarasan antara wilayah politik dan tarekat. Pusat-pusat sufi atau wali juga tidak bisa dikaji secara terpisah dari kultus regional dan transnasional yang lebih luas yang ditimbulkan di sekitar tempat sakral itu, atau konteks politik tempat beroperasinya kultus tersebut.

Kultus sufi dalam banyak hal tetap sebagai organisasi otonom, di luar tatanan politik manapun. Tidak dapat dikatakan, misalnya, bahwa ritual dan kepercayaan sufi hanyalah sekadar cerminan dari perpecahan politik atau kepentingan ekonomi.[5] Namun, organisasi ini tetap mengakomodasi tatanan ini. Secara historis, kelompok sufi tertentu sesungguhnya telah memainkan peran politik atau ekonomi sangat menonjol. Namun, kultus sufi juga sering dianggap, atau menganggap diri, bersitegang dengan ekonomi pasca-kolonial dan kapitalis Pakistan modern saat ini atau Inggris pasca-kolonial (P. Werbner 2003). Ini terlepas dari fakta bahwa mereka memperjuangkan ruang yang dibuka oleh modernitas bagi organisasi independen dan mobilisasi.

Analisis atas kultus regional bertujuan mengungkap kesalingtergantungan dan titik temu struktural yang tersembunyi di antara wilayah tindakan yang berbeda-beda (sosial, politik, ritual, ekonomi, dan lain sebagainya).[6] Seperti dicatat oleh Villalon dalam buku ini, kultus regional sufi terkait baik dengan pusat kekuasaan politik maupun dalam ketegangan dengannya. Berbagai studi historis telah menekankan kecenderungan pragmatis sufisme yang memungkinkan para wali sufi di Asia Selatan menyesuaikan diri dengan rezim dan situasi politik yang berubah-ubah selama berabad-abad pemerintahan kerajaan dan pasca-kolonial.[7] Hubungan antara pusat kekuasaan politik dan pusat yang sakral merupakan hubungan yang saling bergantung secara historis, dan dalam pengertian ini, sebagaimana lainnya, kultus regional secara historis merupakan formasi sosial yang terus berkembang. Ini tampak jelas dalam kasus yang dipaparkan berikut ini.

Argumen Victor Turner bahwa pusat ziarah membantu perkembangan komunitas—sebuah tatanan etis egaliter alternatif yang tidak dibatasi secara teritorial oleh relasi kekuasaan dan otoritas yang ditentukan—telah ditentang oleh para sarjana yang melihat titik temu politik dan persahabatan yang lebih kompleks yang berdampingan dalam satu kultus (Eade dan Sallnow 1991;

R. Werbner 1977: XII *passim*). Karena itu, misalnya, kultus regional sufi tidak sekadar inklusif. Mereka mendorong keanggotaan lokal khusus, namun tempat sakral dan perayaan-perayaan penting di sekeliling terbuka bagi semua. Hubungan antarsesama murid konon (umumnya) adalah hubungan cinta dan persahabatan, bebas dari status apa pun sebelumnya, yang dibayangkan melampaui konflik atau perpecahan, namun penyelenggaraan kultus regional penting didasarkan pada perkumpulan kelompok-kelompok pilihan dari komunitas politis dan administratif tertentu dan terbatas—tetangga desa, kota, dan relasi antarmurid dalam kultus yang lebih besar ini dapat dirusak oleh persaingan dan kecemburuan antarpribadi. Namun, kelompok-kelompok sufi yang akrab yang dideskripsikan di sini bebas dari persaingan semacam itu yang mencirikan tarekat-tarekat besar.

Keakraban dan Jaringan Sosial Lintas Pemisahan Gender

Sementara beberapa persaudaraan sufi besar terikat dalam politik masjid lokal di Manchester (P. Werbner 2002), kebanyakan kelompok sufi terlalu kecil untuk dianggap sebagai aktor politik penting. Namun, dalam aspek lain, mereka memang menyerupai kultus regional: mereka inklusif, lintas batas, dan terfokus pada formasi sosial. Cirinya ialah rasa keakraban bersama yang timbul bukan hanya bersama wali atau pembimbing sufi, tetapi juga di kalangan sesama pengikut. Salah satu kelompok, yang berafiliasi dengan tarekat Azimiyah yang berpusat di Karachi, ini dipimpin oleh seorang wali perempuan, Baji Saeeda:[8] Tarekat Azimiyah didirikan pada 1960 dan Baji Saeeda menganggap dirinya sebagai guru ketiga dan pemimpin tarekat ini di Inggris dan Eropa. Pendiri tarekat ini adalah Mohammed Azim Barkhia, yang dikenal dengan Qalandar Baba Auliya. Ia wafat pada 1979 dan diganti oleh Khawaja Syamsuddin Azeemi, pengarang banyak buku tentang sufisme, yang masih hidup dan tinggal di Karachi. Dialah yang

mengangkat Saeeda sebagai pemimpin tarekat di Eropa, berikut hak membaiat para pengikut, laki-laki maupun perempuan. Saya diberitahu bahwa tarekat ini memiliki 70 gedung *muraqabah* (gedung visualisasi, meditasi atau kontemplasi) di seluruh Pakistan, 12 di Inggris, masing-masing satu di Norwegia, Belanda, Swedia, Kanada, dan Moskow, dan enam atau tujuh di Amerika Serikat.

Kelompok Azimiyah Manchester Selatan memiliki gedung *muraqabah* di atas supermarket bagi seorang pengikut perempuan yang tekun, seorang perempuan yang relatif terdidik dari Lahore yang menjadi tangan kanan Baji Saeeda. Ia dan Baji Saeeda juga menyelenggarakan *workshop* tentang diet dan pengobatan tambahan di pusat-pusat komunitas dan di Salford University. Kelompok ini bertemu dua kali dalam seminggu, pada hari Rabu dan Ahad sore untuk wirid, zikir, dan meditasi. Pada hari Ahad kegiatan ini dilanjutkan dengan *langar* (hidangan yang dimasak secara sukarela dan dibagikan cuma-cuma, yang disediakan di pondokan sufi Asia Selatan), yang disajikan oleh anggota kelompok dan Baji Saeeda sendiri. Setiap pekan ada pengunjung dari tempat lain: dari Huddersfield dan Bradford di Yorkshire, dari Nelson di Lancashire, dari Birmingham dan Glasgow. *Chappatti* (roti ceper) untuk *langar*, misalnya, dipanggang oleh seorang pengikut setia di Bradford. Meskipun komposisi kelompok selalu berubah dari satu pertemuan ke pertemuan berikutnya, ada peserta tetap, dan bahkan pendatang dari kota lain sudah dikenal akrab karena banyak dari mereka sudah pernah ke Manchaster sebelumnya, atau pernah dikunjungi oleh delegasi dari Manchaster.

Di lihat dari dalam ruangan, para peserta adalah kelompok campuran, dari yang terdidik, dewan kota perempuan sayap kiri Gujarat hingga orang tua berlatar belakang pedesaan, pemuda yang baru tiba dari Pakistan sebagai pasangan nikah, ahli komputer dan para pebisnis. Kelompok ini juga merupakan kelompok campuran jenis kelamin, dan jenis kelamin bergabung dengan

mudah dan tidak membentuk lingkaran terpisah. Hubungan lintas jenis kelamin dan generasi terjadi begitu saja dan bersahabat. Baji Saeeda sendiri tegas, bersahabat, percaya diri dan sungguh-sungguh, tetapi tidak pernah menjaga jarak. Ia menyinarkan kebaikan secara sangat keibuan.

Terdapat banyak gosip dan senda gurau selama pertemuan. Kebanyakan mereka datang untuk waktu yang lama dan mereka menikmati perkumpulan tersebut. Kelompok ini banyak menyerupai klub sosial dan asosiasi keagamaan.

Namun, tema-tema dan peristiwanya sangat khas sufi: penekanannya pada pengalaman dan pengetahuan formal, zikir dan doa, *langar*, *'urs* (pertemuan tahunan untuk mengenang kesatuan mistis seorang wali dengan Tuhan pada saat wafatnya) dan inklusivisme keagamaan. Banyak waktu digunakan untuk membahas konsep dan gagasan sufi meskipun, menurut pendengaranku yang terlatih dengan Naqsyabandiyah, spekulasi sufi agak membingungkan, sebagai cangkokan dari gagasan ilmiah umum tentang makanan sehat, alam, astrologi, dan pengobatan tradisional dengan standar sufi dan istilah-istilah Islam mengenai hari pembalasan, perjalanan jiwa, alam realitas Platonik sufi dan lain sebagainya. Begitu juga, ritualnya menyimpang dari standar tradisional. Misalnya, Baji Saeeda menyampaikan khotbah, tetapi ia sendiri tidak membaca doa setelah zikir, sebuah keanehan yang tidak saya lihat di kelompok lain. Demikian pula, *'urs* lebih mirip sebuah pertemuan publik ketimbang acara ritual.

Pertemuan meditasi tidak terlalu besar: selama musim dingin, ketika cuaca sangat menggigil, jumlah peserta beravariasi dari 15 hingga 25, termasuk pendatang dari kota-kota lain. Baji Saeeda mengunjungi jamaah lain ke seluruh Inggris secara teratur, biasanya pada Sabtu sore.

Ketika berbincang dengan salah seorang pengikut yang tekun, seorang perempuan yang menyenangkan pada usia 40-an, saya bertanya apakah tidak ganjil memiliki seorang *pir* perempuan? Ia

menjawab bahwa setiap orang adalah *insan*, manusia: tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, muda dan tua. 'Saya datang ke sini setiap pekan; ini seperti keluarga saya. Pertemuan ini memberi saya dorongan nyata untuk istirahat setiap pekan. Saya tidak pernah peduli apakah mereka laki-laki atau perempuan.' Ia biasa menggunakan obat anti-depresi namun tidak membantu dan malah memiliki efek samping sehingga ia menghentikannya.

Pada malam 27 Ramadhan, shalat tarawih dimulai pada pukul 10 di malam hari, tidak seperti biasanya pada pukul 7.30 malam. Baji Saeeda duduk di atas podium yang ditinggikan, berbaring di atas bantal tipis berenda. Tarawih dijadwalkan berlangsung sepanjang malam. Seperti meditasi biasanya, shalat dilaksanakan dalam keadaan gelap, dengan lampu dimatikan.

Pada kesempatan ini, utusan hadir dari kota-kota lain: Bradford, Birmingham, Accrington, Nelson. Semuanya ada sekitar 35 orang yang berkumpul dalam ruangan. Kebanyakan laki-laki dan perempuan itu berusia 30-an dan sepertinya mereka tumbuh besar di Pakistan. Seorang perempuan adalah guru bahasa Urdu di sebuah *college* di Bradford. Perbincangan di antara murid-murid sangat mengasyikkan, dan mereka menyiapkan dan melayani jamuan tengah malam.

Suatu sore kami merayakan sembuhnya seorang perempuan dari Bradford yang telah menderita sakit rahang serius, suatu keadaan yang dokter tidak sanggup menyembuhkannya. Baji Saeeda meniup *dam* (ungkapan dari ayat Al-Qur'an kepadanya), demikian saya diberitahu, dan sembuh total. Ia duduk di samping Baji Saeeda di atas bantal tipis agak tinggi, bersama suami dan tiga anaknya. Ini merupakan sebuah peristiwa penuh persahabatan dan dukungan komunal, yang juga merupakan kesempatan untuk menikmati makan bersama dan mendengarkan ceramah tentang sufisme.

Ketepatan Magis dan Pencarian akan Pengetahuan Kosmik

Seperti kelompok Azimiyah di Manchester, kelompok Syaikh Abidi yang terdiri dari para pengikut setia juga kelompok yang sangat akrab. Memang, sejumlah pengikut inti merupakan saudara kandung dari sebuah keluarga, seorang saudara perempuan dan tiga saudara laki-lakinya beserta pasangan mereka. Syaikh Abidi adalah seorang ahli pengobatan sufi terkenal yang, hingga pensiunnya, banyak berkunjung ke di Timur Tengah dan Inggris. Pengobatan ajaibnya, dahulu, dimuat secara teratur di media, baik di Inggris maupun di Maroko, Tunisia dan Mesir. Ia mengatakan bahwa ia mendapatkan hadiah dari seorang syaikh di Teluk yang istrinya ia tangani dengan sukses. Ia mengatakan sufisme adalah hobinya.

Syaikh Abidi dipanggil oleh murid-muridnya yang setia dengan Sahib Sufi atau Sahji saja. Ia biasa tinggal di Manchaster di mana, di samping aktivitas penyembuhannya, ia juga seorang pebisnis, sebelum kembali ke rumah asalnya di Karachi. Ia bolak balik antara rumahnya di Manchester dan Karachi. Sebagai seorang Syiah yang berpandangan sangat toleran tentang masalah gender, musik, dan perbedaan agama, selama kunjungan pulangnya yang cukup lama di Manchester, ia menyelenggarakan jamuan bersama di rumahnya setiap sore, yang dimulai dari pukul 20.00 dan berlangsung kadang-kadang hingga tengah malam. Para pengikutnya duduk di lantai menemani sang syaikh dan, seperti dalam kelompok Azimiyah, hidangan diletakkan di nampan plastik besar yang terhampar di atas karpet. Sebelum makan, ada pembacaan doa dan kadang-kadang acara zikir. Para pengikutnya adalah orang-orang berpendidikan, banyak di antaranya manajer perusahaan, pebisnis atau profesional yang sukses, baik laki-laki maupun perempuan. Salah seorang pengikutnya (Sunni) adalah seorang psikiater rumah sakit pemerintah lokal. Mereka semua berbicara dengan bahasa Inggris

yang fasih, tetapi kadang-kadang percakapan mengalir dalam bahasa Urdu dan Punjabi, seperti dalam kelompok Baji Saeeda.

Syaikh Abidi berpakaian sangat mencolok, gaya Timur Tengah, dalam gamis dan serban berwarna warni, atau *kafiyah* Arab berwarna merah, di atas jubah putih polos. Ia orangnya eksentrik yang menolak mengikuti model tertentu. Pada sore hari ia (dan kelompoknya) terus menonton televisi di ujung pandangan mereka sambil membahas rencana mistisnya yang paling mutakhir. Ia suka bermain sitar (sejenis alat musik India, peny.), dan di kalangan para pengikutnya terdapat pasangan Sikh. Antusiasme dan obsesinya memengaruhi seluruh anggota kelompoknya. Ia telah menyembuhkan banyak orang dari berbagai bangsa, dan berlatar belakang agama yang beragam termasuk Hindu dan Yahudi Mancunian (penduduk asli Manchester).

Menariknya, Syaikh Abidi telah mengerjakan serangkaian proyek yang semuanya melibatkan hitungan numerik atau alfabetis dari Al-Qur'an dan teks suci lainnya. Ia menggunakan komputer berkekuatan tinggi dan printer laser, dibantu oleh beberapa pengikutnya yang lebih mengerti teknologi. Ia juga menulis buku-buku ramalan yang mengomentari dan memprediksi kejadian-kejadian dunia. Pencariannya akan pengetahuan esoterik serba meliputi.

Kelompok yang rutin mengikuti pertemuan sehari-hari jumlahnya sangat kecil, sekitar sepuluh orang. Kini dan seterusnya, para pengunjung datang dari tempat lain—London, Slough (dekat London), Peterborough, Southampton, Leeds dan Blackpool. Shahji pernah memiliki sebuah rumah di wilayah Slough London dan ia masih punya banyak pengikut di sana. Sore hari berlalu dalam perbincangan santai, bergurau dan gosip, atau dalam pembahasan tentang poyek numerik paling mutakhir. Sering kali, kelompok ini merekam pertemuan tersebut dan kemudian menonton video pertemuan-pertemuan terdahulu. Para anggota juga terlibat dalam menerjemahkan beberapa buku ramalan guru mereka sendiri.

Salah seorang pengikutnya yang sangat setia menceritakan kepada saya, 'Anda tahu, Shahji memberitahukan kami semua yang tidak dapat bertahan berzikir dalam hati karena ia harus diucapkan secara harmonis, bersama-sama. Akan tetapi di Darul Ulum (masjid kelompok sufi saingan di Manchester yang berafiliasi dengan tarekat Zindapir, yang memiliki banyak pengikut) zikirnya terdengar mengerikan, ribut suaranya'. Keharmonisan dalam kehidupan sosial kelompok dan keharmonisan suara yang ditimbulkan zikir, dengan demikian, terkait erat di mata dan pengalaman para pengikut.

Saat di bandara pada hari keberangkatan Shahji ke Karachi ada delegasi dari wilayah sangat jauh seperti London. Ia ditaburi dengan hadiah mahal, termasuk cincin berlian dan satu set televisi layar lebar.

Abidi mengklaim bahwa pengetahuannya mengalir kepadanya dari ayah dan nenek moyangnya. Ini meliputi pengetahuannya tentang *hikmah*, pengobatan Yunani atau Unani. Genealoginya (*syajarah al-nasab*) yang merentang ke sana ke mari berasal dari Ali, tegasnya, khalifah sejati dan sahabat Nabi. Ia dilahirkan di Provinsi United, India, dan tiba ke Karachi sebagai pengungsi pada 1948 ketika ia masih anak-anak. Pengalaman pemisahan India dan Pakistan membuatnya sangat sedih. Ia mencari seorang *pir* sejati, orang yang didengarnya hidup dekat Muree. Akhirnya, setelah berbagai pencarian, ia menemukan sebuah gubuk berlumpur tempat tinggal seorang laki-laki tua berjanggut panjang. Ia mulai mengunjunginya setiap hari. Di situ ada seorang tukang pos tua yang menuliskan seluruh ucapan *pir*. Ia memberitahu Shahji bahwa ketika ia memulai pekerjaannya sebagai tukang pos muda, sang *faqir* sama persis mudanya seperti sekarang. Suatu hari Shahji mencoba menghitung banyaknya jumlah anjing liar di sekitar gubuk. Ia menhitung jumlah tertentu, tiba-tiba sang *faqir* berkata, 'Kamu lupa bahwa anjing itu di sana. Dan anjing-anjing ini memiliki keluarga (dengan kata lain, *pir* memiliki ilmu *laduni* dan jiwa supramanusia). *Pir* itu berasal dari

arah Gilgit dan seorang keturunan Ali. Setelah *pir* wafat, tanpa diketahui letak makamnya, Shahji segera menemukan kuburannya, persis tempat kereta kudanya berhenti, meskipun kuburan itu terletak di hutan dan tidak ada petunjuk ke arah sana.

Mursyid ini mendatangi Shahji dalam mimpi. Suatu ketika, cerita Shahji kepada saya, ia memulai *wazhifah* (wirid sufi atau liturgi) di Inggris, sebuah *wazhifah* yang sangat kuat, dan ia pun mimpi tenggelam. Ia berada di sebuah perahu kecil, yang digoyang naik turun oleh gelombang raksasa, padahal ia tidak bisa berenang. Kemudian bersamaan dengan kedatangan *mursyid*-nya, air menyentuh hanya lututnya, dan menyelamatkannya ke pantai. Setelah itu, ia berjanji untuk tidak membaca *wazhifah* itu di Inggris, dan menunggu hingga kembali ke Pakistan. Apa nama silsilahnya? Apakah Naqsyabandiyah atau Chishtiyah? Ia menolak dengan menggerakkan tangannya. Itulah Abidi.

Di kalangan para pengikutnya di Inggris, sufisme menggambarkan sebuah bentuk pengetahuan esoterik tentang realitas gaib yang dapat dikuasai sebagai fakta objektif. Sebagian juga menekankan meditasi, zikir, mimpi dan penglihatan batin (visi) yang dapat mengantarkan ke pengetahuan semacam itu. Abidi, misalnya, menghabiskan banyak waktu untuk menafsirkan visi yang dilihat atau dialami oleh murid-muridnya selama pelaksanaan zikir. Ini semua disiarkan dan dibahas secara terbuka agar semua mendengar selama acara malam di rumah syaikh.

Akan tetapi, simbol utama proyek Abidi belakangan ini adalah manipulasi numerik dan leksikal Al-Qur'an, dengan menggunakan nilai huruf sebagai padanan nilai numerik, *alif* nilainya 1, *ba* 2, *ya* 10, *mim* 40, dan seterusnya, sangat mirip dengan sistem numerik yang digunakan oleh kabbalis Yahudi. Memang, Shahji dapat membaca setiap literatur kabbalis yang dapat dijangkau tangannya dalam bahasa Inggris.

Abidi oleh para pengikutnya digambarkan kepadaku sebagai orang yang berpengetahuan luas yang hidup, dan sufi terakhir yang hidup di dunia. Saat kunjungan pertama saya kepadanya,

saya diperlihatkan sebuah tabel raksasa dan *njelimet* tentang angka-angka yang tergantung di dinding. Wali itu menjelaskan kepada saya bahwa tabel tersebut menggambarkan jumlah tujuh surat terpenting dalam Al-Qur'an dalam bentuk angka. Lebarnya 25 x 25 persegi (jumlah 625) yang masing-masing dibagi menjadi 4 x 4 persegi (16). Dengan demikian, seluruh jumlah persegi kecil adalah 10.000 (100 x 100). Setiap angka dalam peta itu berbeda. Meskipun demikian, setiap baris dan kolom dari empat persegi kecil tersebut menambah jumlah yang persis sama, demikian pula seluruh persegi yang lebih besar. Setiap baris dan kolom dari 100 persegi kecil menambah jumlah yang sama. Kita kemudian dapat mengalikan jumlah satu baris atau satu kolom dengan 100, atau empat lajur dengan 625 untuk mendapatkan nilai numerik keseluruhan tujuh surat. Abidi menunjukkan semua ini kepada saya, dengan merogoh dari sakunya sebuah kalkulator saku yang agak besar. Tabel ini disebut *naqsy*. Tabel yang sama juga disalin oleh Shahji dalam angka Arab dengan tulisan tangannya yangg sangat rapi di atas kain sutera. Menurut para pengikutnya, kain sutera ini sangat unik. Bila diletakkan di atas kepala saya, kata mereka, saya akan mendapatkan penglihatan (batin), dan juga berkah dan solusi atas semua persoalan saya.

Tabel ini, jika selesai, hanyalah yang paling sederhana di antara seluruh proyek Abidi. Selama masa tinggalnya di Manchester pada 1999-2000, ia mengerjakan *naqsy* yang jauh lebih ambisius, kali ini keseluruhan Al-Qur'an dan Taurat. *Naqsy* ini terdiri dari sejuta persegi (1000 x 1000 persegi kecil atau 250 x 250 persegi besar = 62.500). Prinsip yang sama diterapkan pada tabel yang lebih besar seperti pada padanannya yang lebih kecil, tetapi kali ini semua pekerjaan harus dilakukan dengan menggunakan komputer berkekuatan tinggi. Ia sudah mengetahui nilai numerik seluruh Al-Qur'an dan Taurat (yang keduanya sudah dihitung oleh yang lain). Untuk membuat tabel ini, komputernya mencetak bidang kecil angka, dengan menggunakan program *excel*. Bidang ini lalu digabung di atas lembaran besar yang harus dicetak.

Bagi pengikutnya yang muda dan sangat terdidik, yang kebanyakan lahir atau dididik di Inggris, tabel magis tersebut mengungkap pengetahuan ajaib yang diilhami Tuhan. Pengetahuan ini memungkinkan syaikhnya menyingkap realitas gaib yang lebih dalam melalui hitungan numerik ilmiah. Tabel itu membuktikan kesucian dan kesempurnaan Al-Qur'an, salah satunya bisa ditunjukkan secara ilmiah oleh syaikhnya melalui kejeniusan matematisnya yang menakjubkan. Tabel ini mengungkapkan bahwa sebuah buku yang permukaannya mungkin tampak serampangan dan *njelimet*, ternyata disusun secara Ilahiah sebagai susunan yang sempurna.

Karena itu, kesempurnaan numerik yang menimbulkan rasa kagum dari kotak magis Shahji mengungkapkan kepada para pengikutnya misteri kesempurnaan universal Ilahi. Praktik esoterik dari manipulasi kombinasi numerik dan alfabetis ini, yang dikenal dalam dunia Islam, lebih umum lagi di kalangan Syiah, sebagai *jafr* dianggap mengandung 'akal universal' (Fahd 1999a) sehingga, dalam ungkapan seorang pengarang tak dikenal, 'untuk memahami misteri angka berarti menembus kecerdasan Ilahi' (Fahd 1999b). Berdasarkan keyakinan itulah, demikian tegas Schimmel, 'huruf adalah tabir bagi yang lain yang harus ditembus oleh mistikus' (1975: 411).

Pada Februari 2000, beberapa bulan setelah saya pertama kali bertemu dengannya, Shahji mengumumkan bahwa tabel persegi jutaan, yang disebut dengan 'bahtera, sudah selesai. Acuan bahtera di sini adalah Bahtera Perjanjian yang menampung Sepuluh Perintah (*Ten Commandments*) yang menyertai Bani Israel melewati padang pasir, tetapi Shahji kadang-kadang mencampuradukkannya dengan bahtera Nuh. Ia terus menyempurnakan tabel itu. Suatu hari, contohnya, menjelang selesainya proyek, ia menyadari bahwa ada dua kesalahan dalam dua lembarannya, dan itu membuat kemenakannya membutuhkan 24 jam untuk menyusunnya. 1000 x 1000 jumlah persegi, satu juta angka yang berbeda, setiap angka berbeda dan unik, yang seluruhnya

membentuk jumlah yang sama dalam seluruh kolom dan baris, dicetak pertama dengan printer laser berkekuatan tinggi. Angkanya sangat kecil, nyaris mikroskopik, dan dicetak di atas 100 lembar dengan ukuran 100 x 100 persegi, masing-masing berukuran kertas A3, sebelum dicetak menjadi satu keseluruhan.

Dua pekan kemudian bahtera tersebut kembali dari percetakan dan dibentangkan di hadapan kami untuk dipegang. Gulungan besar yang dilaminating, ukurannya sekitar 3 x 3 meter, itu dibuka oleh salah seorang murid di lantai ruang tamu, dengan setiap orang yang hadir memandangnya terkagum-kagum. Ribuan angka dan persegi kecil itu bergabung di sebuah jarak menjadi pola yang rumit, seperti karpet Persia. Tabel itu dibingkai dalam emas gelap dan berjudul 'Sebelas Perintah Tuhan' (merujuk pada Sepuluh Perintah Tuhan asli plus Al-Qur'an). Bagi yang melihatnya, ia penuh dengan misteri dan kekuatan. Shahji menjelaskan kepada saya bahwa tabel itu didasarkan pada angka-angka sakral seperti 19, 10, 11, dan 2.

Ia menunjukkan kepada saya, sebuah buku Amerika yang diterbitkan baru-baru ini dalam bahasa Inggris yang melaporkan bagaimana, melalui penggunaan teknologi modern, Taurat diketahui didasarkan pada kode yang kompleks yang, bila terungkap, dapat digunakan untuk menciptakan berbagai jenis ramalan (seperti pembunuhan Yitzhak Rabin, Perdana Menteri Israel). Temuan ini terkait dengan salah satu proyek penting Shahji lainnya.

Karena itu, di samping proyek numeriknya, Shahji juga menulis sebuah 'buku' yang konon meniru *Jafr Jama'ah*, buku esoterik yang diduga ditulis oleh Ali dan kemudian hilang tanpa jejak. Gambaran bagaimana buku ini disusun diungkap Shahji dalam sebuah teks Mesir berbahasa Arab, dan menjadi dasar proyek rekonstruksinya sendiri. Huruf Arab memiliki 28 suara, jelasnya. *Jafr Jama'ah* dibagi ke dalam 28 bab, setiap bab berisi 28 halaman. Keseluruhan buku terdiri dari kombinasi kata empat huruf yang tidak pernah diulang, mirip sekali dengan *naqsy*.

Pada Februari 2000, ketika bahtera rampung, *Jafr Jama'ah* versi Shahji diterbangkan ke Manchester dari Karachi melalui penerbangan Pakistan Airlines dan dibuka di hadapan murid-murid yang berkumpul. Ditulis di atas gulungan, buku itu diperlakukan dengan penuh hormat, ditutup dengan dua kain dan diangkat di atas lantai di atas sebuah meja. Tutup bagian luar, kain brokat yang berat, dibuka terlebih dahulu, diikuti dengan kain bagian dalam berwarna hijau keemasan tempat gulungan itu dibungkus. Saya diberitahu bahwa pembukaan kain bagian dalam adalah momen untuk menyampaikan keinginan. Aura kesucian dan kekaguman terlihat di kalangan hadirin ketika buku tersebut perlahan dibuka. Setiap orang berdiri dengan diam, kaum perempuan dengan kepala tertutup.

Menafsirkan *Jafr Jama'ah* (terkadang disebut bahtera) adalah tanggung jawab seorang ahli yang memiliki ilham Ilahi karena buku tersebut konon berisi segala pengetahuan tentang yang ada, dahulu, sekarang, dan akan datang. Karena alasan inilah buku itu dianggap sangat kuat dan dibuka dengan penuh hormat. Meskipun demikian, para pengikutnya masih tetap peduli dengan arti buku itu. Dengan tidak adanya kunci untuk mengungkap kombinasi alfabetis yang nyaris tak bermakna, buku ini bagi mereka tetap menjadi misteri yang membuat frustrasi, bahkan kejeniusan Shahji pun tidak dapat mengerti.

Sistem Pengetahuan Hibrida

Meskipun imajinasinya tak diragukan lagi lebih orisinal dan kuat ketimbang yang dimiliki Syaikh Abidi, Azimiyah juga terlibat aktif dalam spekulasi yang meramu ilmu umum dengan kosmologi sufisme, seperti perilaku spekulatif Syaikh Abidi. Satu contoh mungkin cukup memberikan rasa kesejajaran hibrida pemikiran Azimiyah.

Tujuan tertinggi pertemuan *muraqabah* Azimiyah adalah ceramah atau khotbah yang disampaikan oleh Baji Saeeda di mana

ia menjelaskan kebenaran batiniah sufisme dan Islam. Ceramahnya selalu dilanjutkan dengan diskusi kelompok di mana ia mendorong semua murid berpartisipasi. Ia berbicara lantang dan penuh inspirasi, tanpa catatan, dan ucapannya direkam oleh beberapa murid, dengan sahabat terdekatnya membuat catatan terperinci yang kemudian ia sampaikan kembali dengan penjelasannya sendiri bagi hadirin awam.

Bagi Azimiyah, teori warna dan sifat sebagai sumber energi spiritual selalu dikaitkan dengan fenomena modern saat ini. Perempuan tangan kanan Baji Saeeda menjelaskan:

> Kita memiliki 11.500 warna, masing-masing memiliki kekuatan berbeda, yang bekerja di dalam diri kita. Al-Qur'an menyebutkan 'Kita mengambil warna Allah,' kita hidup berdasarkan *nur* (cahaya). Ada sepuluh kehidupan jiwa. Tuhan berfirman: 'Kun (jadilah),' dan semua daya cipta dan sifat-sifat Tuhan bersatu, itulah *ruh* (jiwa yang kekal). 11.500 sifat Tuhan menciptakan kita. Tanpa ruh, tidak ada apapun yang dapat mengada, tanpa ruh, tidak ada apapun yang dapat memanifestasian diri. Gunung tidak mungkin mengada tanpa ruh, ia memiliki caranya sendiri untuk mengada. Tuhan mengatakan gunung-gunung dan pepohonan itu ada untuk-Ku. Mereka memiliki *syu'ur*—kecerdasan, kesadaran—meskipun tidak seperti kepunyaan kita. Ada binatang melata, buah-buahan—segala yang ada memiliki ruh, energi, yang dapat kita tangkap melalui kamere infra merah yang menggambarkan medan energi. Itu bukan ruh, tetapi pantulannya, bukti bahwa sesuatu itu ada. Itulah kreatif. Bila kita tercipta dari 11.500 sifat Tuhan, ikan mungkin hanya memiliki 20 sifat.

Demikian pula, dia menjelaskan dalam kesempatan lain bahwa setiap tempat suci memiliki energi besar yang dapat dilihat dengan sinar infra merah, dan Makkah menunjukkan energi yang paling besar, melebihi tempat manapun di muka bumi jika teknologi ini digunakan.

Warna merupakan pantulan sifat-sifat tertentu. Setiap sifat memiliki tugas untuk dilakukan. Sifat menyampaikan pesan yang disebut hormon dalam tubuh manusia. Pesan ke hormon berasal dari sifat.

Si pembicara menarik sejumlah garis di atas tabel melingkar di sekitar garis luar tubuh yang disebutnya sebagai 'aura' tubuh. Ia juga menarik garis antara *alam arwah* (alam jiwa) dan pikiran, yang ia jelaskan berbeda dengan otak. Ruh turun ke dalam tubuh bersama cahaya (*nur*) Tuhan. Ruh menciptakan komunikasi, dan pikiran menerima komunikasi tersebut. Kelenjar inti dalam otak merespons suasana hati, baik yang positif maupun negatif. Ia dapat menyebabkan penyakit. Pikiran buruk dapat menghalangi kemampuan menerima cahaya Tuhan. Pikiran semacam itu membuat tubuh bebal. Ini adalah sebuah penjelasan yang sangat ilmiah.

Keakraban dengan Syaikh

Keakraban kelompok zikir dikomentari oleh semua murid, dan saya mendiskusikannya lebih jauh berikut ini. Kelompok yang menyelenggarakan *'urs* secara rutin, seperti kultus regional Zindapir di Inggris, mengumpulkan pengikutnya dari seluruh Inggris selama satu atau dua hari (P. Werbner 2003, 1996b). Akan tetapi, salah satu kelompok kunci di Manchester, kelompok Naqsybandiyah Mujaddidi pimpinan Syaikh Faruqi, seorang tokoh pembaru yang dalam banyak hal dekat dengan Mazhab Deoband dan bahkan Taliban, tidak menyelenggarakan *'urs*. Sebaliknya, kelompok ini menyelenggarakan turnamen kriket tahunan pada musim panas. Saya diberitahu bahwa para murid datang dari London, Bristol, Longsight (di Manchaster), Croydon dan banyak tempat lainnya. Dua orang murid muda yang menceritakan kepada saya tentang pertandingan kriket mengatakan bahwa pertandingan itu 'meningkatkan persaudaraan'.

Saling mencintai sesama Muslim, melebihi dan di atas cinta kepada syaikh sangat ditekankan oleh dua murid muda ini. Salah satunya bercerita kepada saya:

> Kami datang ke sini hanya untuk melakukan zikir, demi Allah semata. Itulah cinta, ketika saya pergi ke sepupu saya, syaikhnya dari Syiria—Jordania—dan ia adalah pemeluk Islam yang baru

(baca: *mualiaf*), syaikh dan ulama besar. Ketika saya pergi dan bertemu dengannya, saya merasakan cinta luar biasa, dengan tulus saya mencintai semua Muslim, sebab bila saya pergi ke kota dan bertemu seseorang dan berbincang-bincang dengannya meskipun saya tidak mengenalnya, semata-mata karena ia seorang Muslim, saya langsung merasakan cinta luar biasa, dan kami mulai bercakap-cakap seolah-olah kami sudah saling kenal selama bertahun-tahun. Kami duduk bersama dan memulai doa. Anda tahu, seperti bila kita pergi ke sebuah masjid, seperti akademi Islam dan orang berdatangan, kami merasakan cinta, bukan hanya cinta kepada syaikh, tetapi juga cinta kepada seluruh Muslim.

Namun, pada dasarnya, keakraban dengan syaikhlah yang menarik kebanyakan murid masuk ke dalam lingkaran zikir atau kontemplasi.

Syaikh Faruqi, sufi Naqsyabandi Mujaddidi, berpakaian ala wali klasik, dengan jubah putih dan serban, dan duduk bergaya tradisional di sebuah ruangan dalam *khanqah*-nya (pusat studi, yang meliputi masjid), bersandar di atas bantal tipis, dikelilingi oleh gambar tempat-tempat suci dan buku-buku ilmiah dalam bahasa Urdu dan Arab, dengan Al-Qur'an ditempatkan di atas sebuah podium kecil di hadapannya. Syaikh ini sangat berhasil memupuk sifat-sifat menyerupai kultus kelompoknya. Seluruh anggota diperintahkan memakai jubah putih khas sepanjang waktu, bahkan di hadapan publik. Laki-laki dianjurkan memanjangkan janggutnya (bagi anak-anak muda, ini merupakan penyimpangan yang memalukan dari norma-norma Inggris), dan perempuan diwajibkan menggunakan *hijab*. Perempuan diharuskan berjilbab sekalipun di hadapan syaikh dan hanya boleh memperlihatkan muka, kaki, dan tangan. Retorika tarekat ini penuh dengan sebutan neraka dan kutukan. Kelompok ini terkenal di Manchester karena melemparkan dan menghancurkan televisi para anggotanya. Syaikh Faruqi menekankan pandangan atau tatapan mata sebagai sumber godaan dan nafsu setan, dan visinya tentang dunia secara umum dibimbing oleh pemahaman yang disampaikan kepada para pengikutnya bahwa mereka dikelilingi oleh dosa. Ini sangat bertolak belakang dengan kelompok Azimiyah dan Abidi yang diperintahkan untuk 'berpikir positif'.

Syaikh Faruqi mengajarkan kepada para pengikutnya zikir *khafi* (dalam hati), meskipun ini merupakan inovasi baru kultus tersebut. Ia sangat berhasil menarik kalangan mahasiswa muda Pakistani kelahiran Inggris dan beberapa mualaf muda, meskipun kebanyakan muridnya tetap penduduk imigran generasi pertama beserta anak-anaknya. Meskipun digambarkan oleh salah seorang murid muda sebagai 'wali yang sangat tradisional', ia menggunakan internet untuk memperkenalkan kelompok dan ajarannya, dan memiliki situs internet yang relatif cangkit, diperbarui dengan khotbah mingguannya oleh para pengikut mudanya di London. Dulu, ia berkeliling ke seluruh Inggris. Sekarang, karena gangguan kesehatannya, ia tetap di wilayah Manchester, tempat ia membangun dan merenovasi *khanqah*-nya.

Syaikh Faruqi agaknya seorang otodidak, menurut pandangan lokal orang-orang yang mengenal penjelmaan sekulernya terdahulu. Untuk waktu yang lama, ia tampaknya sebagai pedagang pasar yang berlatar belakang kelas menengah kota di Pakistan yang, menurut pengakuannya sendiri, suka memainkan harmonium dan tabla (gendang kecil khas India, peny.) yang diduga pada saat pertemuan musik kelas menengah. Ia juga seorang penyair *na't*, syair pujian kepada Nabi. Ia mengklaim genealogi spiritual dari Ali Murtadha yang makam (*mazar*)-nya terletak di Multan. Seluruh genealogi spiritual tarekatnya dipublikasikan di internet dan majalah mingguan mengkilap yang dibuat kelompoknya. Ia menyampaikan khotbahnya dalam bahasa Urdu dengan terjemahan langsung Inggris bagi para murid-muridnya yang baru masuk Islam (*mualiaf*), dan versi Inggrisnyalah yang diterbitkan. Bahasa Inggris lisannya sangat bagus.

Khanqah, sebuah bangunan relatif baru yang dulu digunakan sebagai gudang dan telah diubah menjadi sebuah masjid, dengan ruangan syaikh di lantai atas, tidak memiliki tempat bagi perempuan. Murid-murid perempuan dapat melihatnya hanya pada Jumat siang ketika ia menemui orang-orang yang memohon saat itu. Karena itu, majelis zikirnya, yang diselenggarakan pada sore hari,

adalah acara laki-laki. Saya mendengar dari seorang jamaah bahwa setelah 11 September 2001, ia meminta jamaah selama saat shalat Jumat mengangkat tangannya untuk mendukung Taliban yang, barangkali, memperlihatkan mazhab Deobandnya yang radikal. Mendengar hal ini menjelaskan apa yang saat itu tampak sebagai percakapan aneh yang saya lakukan dengan dua pengikut mudanya. Diskusi dimulai tanpa pikir panjang ketika saya menanyakan kepada mereka di akhir wawancara tentang bagaimana mereka menjadi sufi bila mereka menganggap penting berdemokrasi. Salah seorang dari mereka menjawab ia tidak merasa terganggu. Saya terperangah dan berkomentar bahwa tanpa demokrasi penguasa yang memusuhi Islam bisa muncul di Inggris.

'Jika Anda tidak bisa mengamalkan agama Anda', jawabnya, 'Anda harus meninggalkan negara ini'. 'Apakah Anda akan meninggalkan Inggris?' saya bertanya penasaran. 'Tidakkah Anda merasa sebagai penduduk negeri ini?' Ia menjawab bahwa ia tidak percaya seorang Muslim harus bekerja di angkatan kepolisian Inggris, meskipun ia dan temannya menekankan pentingnya mematuhi hukum negeri ini.

Faruqi menolak gelar *pir*, yang di Asia Selatan diasosiasikan dengan perdukunan, tetapi ia memang mengeluarkan jimat dan meniupkan *dam* seperti dilakukan oleh kebanyakan *pir*. Dalam penampilan dan gayanya, ia menyerupai sikap klasik dan ketenangan seorang *pir* sufi Asia Selatan yang masih hidup. Namun, jelas ia mengilhami rasa integritas, sikap tanpa pamrih dan cinta pada murid-murid mudanya. Salah seorang dari mereka, seorang mahasiswa yang belajar oftalmologi (kedokteran mata, peny.), menggambarkan kepada saya, saat wawancara, pertemuan pertamanya dengan syaikh.

> Ahsan: Dalam pertemua kedua, saya tidak bisa menjelaskannya, seperti saat Anda jatuh cinta, secara pribadi saya langsung jatuh cinta, saya baru pergi ke sana, saya jatuh cinta kepada setiap orang di sana. Setiap orang juga begitu, Anda merasa begitu bersahaja dan terasa enak, dan segala yang Anda rasakan ini adalah Islam, begitu indah,

semua orang serba putih, indah sekali. Pada saat itu, setiap orang harus berdiri karena cinta dan hormat, seperti Anda harus berdiri, bahkan saya melihat diri saya berdiri, meskipun saat itu saya tidak punya hubungan sama sekali dengan syaikh. Cuma merasakan cinta dan kasih sayang kepada seseorang. Anda tahu jika seseorang itu baik, Anda memiliki cinta dan kasih sayang kepada orang itu, jika orang itu benar-benar saleh. Kemudian mereka pergi dan membawa syaikh, dan mereka kembali dan menjabat tangan saya, kami pergi bersama (Noman), kami menghadapnya dan bertanya padanya. Berbeda sekali. Kami berhadap-hadapan langsung dengan syaikh, dan saya duduk di sana, ia sangat berbeda dengan yang saya bayangkan sebelumnya, seolah-olah hanya saya dan syaikh, tidak ada orang lain. Indah sekali, tak terbayangkan. Saya masih ingat ketika saya dibaiat, saya mulai gemetar, dan sepertinya saya tidak percaya, cemas dan segalanya. Saya gemetar karena saya tidak percaya bahwa saya telah dibaiat. Kemudian saya bertemu Noman dan berkata, saya telah dibaiat, dan ia menjawab, saya juga sudah. Oke.

Pnina: Kalian tidak saling kenal sebelumnya?

Ahsan: Kami kira tidak...

Noman: Kita tidak punya niat untuk dibaiat.

Ahsan: Kami sekadar pergi ke sana dan ketika saya berkata padanya, saya berpikir pada diri sendiri, tidak ada jalan meninggalkan tempat ini, inilah kebenaran (*al-haqq*), ...saya tidak bisa meninggalkan, seperti tidak bisa dipercaya, sepertinya ia tahu apa yang harus dikatakan kepada saya, padahal saya belum menanyakan apapun kepadanya ...

Ahsan dan Noman menggambarkan sang syaikh 'seperti magnet' yang kepadanya orang tertarik secara keagamaan. Namun, mereka mengatakan sang syaikh begitu 'bersahaja,' 'begitu membumi'. Bagi mereka sufisme adalah 'penyempurnaan diri' seperti halnya mengenakan sorban, yang tidak wajib dalam Islam.

Pnina: Anda tampaknya menyukai sesuatu yang kaku? Yang tampaknya menjadi bagian dari daya tariknya. Apakah itu tantangan?

Noman: Dalam sufisme, memang seperti itu. Anda memelihara sesuatu yang lain karena cinta, segala sesuatu karena cinta, Anda memelihara serban karena cinta, Anda memakainya karena cinta, semuanya karena cinta.

Singkatnya, perasaan akrab dengan syaikh merupakan suatu pengalaman yang mendalam.

Noman: Ia (syaikh) berkata: jangan datang ke masjid ini, alasan Anda datang kepadaku adalah demi zikir, demi Tuhan, itu sajalah 'alasan mengapa Anda ada di sana'. Ia berkata: 'datanglah kepadaku hanya untuk zikir, itu membuat Anda semakin sadar akan Tuhan. Itu saja. Saya di sini tidak untuk menyampaikan ceramah akbar dan kemudian pulang, itu bukanlah tujuan sufisme (tasawuf), Anda tidak pernah melihat sesuatu (di sekitar Anda), setiap ucapan untuk Anda, saya kira. Ya Tuhan, itulah yang dikatakan Khan Sahib kepadaku berhadap-hadapan, itulah setiap saat. Bahkan ketika saya mendengarkan kaset di tape, sepertinya sama saja.

Hubungan juga dirasakan secara mendalam selama zikir.

Noman: Anda konsentrasikan pada Tuhan. Ini seperti, ketika lampu menyala, Anda terus melihat sekeliling, namun dalam gelap, itu luar biasa. Maksud saya, syaikh saya, ketika kami melakukan zikir dalam kegelapan, terkadang orang bisa berdiri, seperti halnya ia dapat melakukan zikir *khafi* selama 25 menit, duduk dalam kegelapan. Saya bahkan tidak menyadari. Anda mengonsentrasikan diri Anda, tanpa menghiraukan yang lain...

Di kelompok yang lain juga, berada di hadapan syaikh dialami sebagai gerak yang mendalam. Baji Saeeda mengklaim memiliki pandangan visioner tentang kejadian dan kemampuan melihat Tuhan sejak kanak-kanak. Ia adalah seorang penulis yang menyumbangkan tulisan secara rutin tentang pandangan visionernya kepada *The Roohani Digest*, majalah bulanan dalam bahasa Urdu yang diterbitkan oleh tarekat Azimiyah, dan ia telah

menerbitkan beberapa pamflet dan juga buku kumpulan tulisannya. Pandangan dan daya penyembuhannya bersatu dengan kemampuannya memberi nasihat yang bijak dan baik. Dalam setiap pertemuan, beberapa murid menghabiskan waktu di sudut ruangan berbicara dengannya pelan-pelan mengenai masalah dan penderitaan mereka. Kadang-kadang ia meletakkan tangannya di atas anak kecil atau orang tua. Namun di balik itu, mereka yang hadir merasakan bahwa mereka menyerap sebagian spiritualitasnya hanya dengan berada di hadapannya. Seorang perempuan berkata kepada saya:

> Bila sering datang, Anda akan memperoleh spiritualitas darinya, dan itu benar-benar akan memperkuat Anda dalam hidup sehari-hari. Ia memberi Anda kekuatan. Dan Anda pun dapat menemuinya setelah *langar* untuk menyampaikan masalah Anda, dan ia akan memecahkannya. Ia tahu jawabannya. Dan Anda dapat belajar darinya.

Murid yang lain menceritakan kepada saya bahwa ia menghabiskan sepanjang harinya bersama pemimpin tarekat, Babaji, di Karachi, sehingga ia merasa memiliki hubungan khusus dengannya. Pembantu dekat Baji Saeeda menceritakan kepada saya tentang perjalanannya bersama Baji Saeeda dalam pelaksanaan haji keduanya ke Makkah. Menurutnya, saat yang paling menarik adalah ketika ia berada di Haram Syarif di Makkah, berdiri satu sajadah dengan Baji Saeeda di satu sisi dan Baba Sahib (dari Karachi) di sisi lain. Itu adalah saat yang paling mengharukan. Ia nyaris tidak percaya bahwa ia di sana begitu dekat dengan keduanya.

Saya bertanya kepada salah seorang pengikut Syaikh Abidi, pemuda Inggris keturunan Pakistani, seorang wartawan yang menikah dengan seorang pengumpul derma, mengapa ia melewatkan sore demi sore dengan syaikh. Ia menjelaskan bahwa ini karena Shahji dapat menunjukkan kepadanya jalan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Adik perempuan murid ini memasak hidangan malam hampir setiap malam, meskipun setiap orang menyumbangkan sepiring makanan. Ia berkata: 'Aku yang

terpilih.' Ia berkata bahwa orang tidak bisa mendekati syaikh karena ia dikelilingi oleh perisai pelindung *muwakkil*, yang ia terjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan malaikat, malaikat penjaga. Ia berkata keluarganya selalu dekat dengan syaikh dan ini merupakan sebuah rahmat besar. Ia menganggap suatu keajaiban bahwa ia dapat memasak bagi banyak orang setiap sore; pasti ada *muwakkil* yang membantunya.

Terlepas dari rasa kagum terhadap Abidi, ketika orang-orang menyalaminya, mereka mendekatinya dan mencium pundaknya. Orangnya gampangan dan terbuka, dengan senyum cerah yang selalu menyinari wajahnya. Ia dipandang, dan menampilkan diri, sebagai peramal masa depan, baik personal maupun politis. Ia dapat memberikan peringatan akan bahaya yang akan datang. Buku terbarunya, *Divine Prophecy Divine*, telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris (Al-Abidi 2002). Di samping sebagai seorang pengobat yang berpengaruh, ia juga dipercaya dapat mendatangkan berkah dan kesuburan.

Namun, seperti Faruqi, para pengikut Abidi juga menyangkal bahwa ia adalah seorang *pir* atau mereka adalah muridnya. Konotasi negatif *pir*, yang diasosiasikan dengan takhayul, manipulasi dan eksploitasi keji, membuatnya tidak bisa diterima oleh orang yang percaya bahwa mereka mencari, di atas segalanya, pengetahuan sejati di jalan menuju Tuhan.

Tarekat Sufi Tradisional dan Pertentangan Arahan-Perantara

Berbeda dengan kelompok sufi yang lebih eklektik atau sangat ortodoks ini, kebanyakan kelompok sufi di Inggris menyesuaikan diri dengan pola tarekat yang lebih konvensional dan populer pragmatis. Ada tiga kelompok tradisional semacam itu di Manchester Selatan, semuanya reformis. *Pertama* dipimpin oleh khalifah senior Qadiriyah yang *pir*nya tinggal di London dan tarekatnya menyebar di berbagai wilayah di Inggris. *Kedua* adalah

sajjada nishin Naqsyabandiyah, Muhammad Qasim dari Mohra Syarif, yang mengklaim sebagai seorang *pir* sesuai haknya dan memiliki sedikit pengikut di seluruh negeri, yang hingga batas tertentu terdiri dari murid-murid Mohra Syarif yang tinggal di Inggris. *Ketiga* adalah cabang Manchester dari seorang wali penting, Zindapir, yang pondokan sufinya terletak di North West Frontier Pakistan, dan yang berpusat di Inggris di Darul Ulum Birmingham. Inilah tempat khalifah senior Zindapir, Sufi Abdullah, yang dianggap sebagai *pir*, penguasa tertinggi sesuai dengan haknya. Sufi Abdullah telah menciptakan sejauh ini tarekat sufi terbesar dan paling sukses di Inggris, berhubungan baik secara politis dengan penguasa lokal di Birmingham, dan tarekatnya telah merekrut banyak pemuda Pakistani Inggris. Banyak dari mereka adalah anak-anak para *murid*. Sebagian mengikuti pelajaran Al-Qur'an di masjidnya atau murid-murid di sekolah bagi *hafiz* yang dijalankan oleh organisasinya.

Khalifah dan syaikhnya menyandang gelar *pir* tanpa malu-malu, sejalan dengan adat-istiadat yang diasosiasikan dengan penghormatan terhadap wali di Asia Selatan, meskipun dalam versi reformisnya. Mereka mengartikulasikan kosmologi sufi yang lazim dalam tradisi reformis, mengamalkan bentuk zikir nyaring dan bernada, dan memahami wali sebagi penyalur kuat rahmat (*fayz*) dan berkah. Mereka mengadakan pertemuan *gyarfi syarif* bulanan di mana makanan disajikan dan dipersembahkan untuk mengenang Syaikh Abdul Qadir Jailani. Mereka berbaris dalam prosesi publik pada acara *'urs* dan *'id milad al-nabi*, membagi-bagikan jimat dan terlibat dalam pengobatan. Dalam kelompok ini, sang walilah yang selalu membacakan doa, karena dialah yang diyakini akan memberi syafaat bagi para pengikut pada hari pembalasan. Para wali pendahulu dipercaya tetap hidup di makam dan menjadi perantara (*wasilah*) dengan Tuhan bagi yang masih hidup. Pada saat yang sama, para anggota kelompok ini menjalani kehidupan biasa sehari-hari yang relatif sekuler. Mereka tentu tidak menghancurkan televisi atau memanjangkan janggut demi *pir*.

Dalam beberapa hal, kelompok ini dapat ditafsirkan sebagai wakil sufi perantara klasik. Memang, *pir* seperti Sufi Abdullah ditertawakan dan dijelek-jelekkan oleh para pengikut muda dan terdidik Syaikh Abidi, misalnya, yang menganggap diri mereka sebagai pencari kekuatan yang tidak memiliki inspirasi atau pengetahuan mistis sejati. Namun, sebenarnya, dalam semua kelompok sufi tradisional ada suatu penekanan kuat pada praktik penyucian-diri melalui zikir, dan acara zikir merupakan acara yang sangat sistematis dan lama. Lebih jauh, setidak-tidaknya beberapa murid menghendaki keakraban dalam menemani syaikh.

Akan tetapi, ada juga dimensi etis dan sosial bagi sufisme yang dipraktikkan dalam kelompok tradisional ini. Ini tampak jelas dalam percakapan saya dengan dua perempuan muda Pakistani kelahiran Inggris yang relatif berpendidikan, keduanya pengikut *pir* di Birmingham. Ayah kedua perempuan ini berprofesi sebagai pekerja sosial dan murid dekat Zindapir di Pakistan dan pengikut setia Sufi Abdullah.

Saya bertanya kepada salah seorang dari mereka, Ansa, apa yang ia peroleh dengan menjadi murid? Ia mengemukakan kepada saya bahwa, baginya, sufisme adalah tempat berlindung dari dunia yang materialistik. Ia menciptakan komunitas rohani dan saling tolong-menolong. Ia menunjukkan tujuan dalam hidup yang transenden, di atas kepentingan material. Ansa banyak mengetahui prinsip-prinsip dasar sufisme dan tarekat. Ia menekankan bahwa untuk maju di jalan itu kita harus mengubah diri. Tidaklah cukup mengulangi *wazhifoh* yang diberikan syaikh, dalam hal ini, Sufi Abdullah. Ia mengatakan ia ikut zikir dan *gyarvi* secara rutin karena acara ini memberinya semangat komunitas. Saya bertanya kepadanya kalau-kalau ia pernah mengalami visi mistis. Jawabannya mengisyaratkan bahwa ini bukanlah tujuan utamanya. Akan tetapi keduanya mengatakan bahwa mereka senang sekali melakukan zikir. Ini memberi mereka perasaan di luar diri mereka (semacam meditasi transendental, demikian salah satu dari mereka menjelaskan). Ansa mengatakan bahwa selama zikir, kita di-

anjurkan memfokuskan pada citra wali dan menjauhkan semua pikiran dalam jiwa kita. Tentu, mereka melihat hal ini sebagai pengalaman yang membebaskan. Teman Ansa mengatakan doa Sufi Abdullah setelah acara *milad* membuatnya bangga menjadi seorang Muslim, mungkin karena ia memohon berkah bagi setiap orang begitu detil.

Pada saat yang sama mereka menekankan bahwa Zindapir, yang wafat setahun lalu, tidaklah mati. Ansa mengatakan bahwa ia memang sudah mati semasa hidupnya dengan menjauhkan dirinya dari hal-hal material—ia makan sedikit sekali dan nyaris tidak pernah tidur; ia mendermakan dirinya bagi Tuhan. Karena itulah ia tetap hidup setelah kematiannya. Zindapir adalah orang yang sangat jauh bagi dua perempuan ini dan mereka ingin mendengarkan sebanyak mungkin tentangnya dari saya, karena saya benar-benar pernah bertemu dengannya dan melewatkan waktu menemaninya.

Mereka merasa bahwa Sufi Abdullah memberi mereka banyak dukungan. Ia selalu ada, termasuk bagi ibu Ansa ketika ia menderita penyakit yang serius. Ia selalu siap memberikan nasihat. Kakek kedua gadis ini meninggal ketika mereka di Inggris dan Sufi Abdullah memberi banyak dukungan kepada keluarga mereka. Bagi mereka, syaikh adalah figur yang mengayomi, mutiara di saat-saat dibutuhkan, kata mereka.

Semua kasus yang berbeda-beda ini, bila dilihat bersamaan, menunjukkan bahwa bagi pemuda di Inggris asal Pakistan, sufisme dipahami dalam konteks etis dan sosial, sementara pada saat yang sama ia dipahami untuk mendorong pada pengalaman akan yang transenden dan bentuk pengetahuan yang lebih mendalam, lebih nyata. Dalam semua kelompok, menjadi seorang murid mendorong pada penyingkapan yang lebih luas bagi orang-orang Pakistan yang tinggal di berbagai daerah kota di Inggris, dan mendorong pada bentuk baru ikatan dengan Pakistan dan Islam.

Kesimpulan

Berbagai kasus yang telah saya paparkan di sini menekankan titik temu yang kompleks antara tradisi dan modernitas, universalisme dan partikularisme, komunitas dan asosiasi sukarela, pengetahuan ilmiah dan esoterik, yang mencirikan praktik sufi di Inggris kontemporer.

Perbandingan tersebut mengungkapkan bahwa terlepas dari keragaman dan kemajemukan nyata kelompok-kelompok sufi yang hidup berdampingan di sebuah kota di Inggris, kelompok-kelompok ini memiliki, pada tingkat yang lebih dalam, banyak kesamaan. Saya kira penting bahwa semua kelompok yang dibahas di sini membantu mengembangkan jaringan nasional yang menghubungkan penduduk Pakistani dari berbagai tempat yang berbeda dalam konfigurasi sosial baru, baik yang bersifat sukarela maupun yang eksploratif secara intelektual. Dalam semua kelompok, syaikh bukan sekadar tokoh perantara, tetapi juga sumber inspirasi. Di samping itu, ia adalah lokus hubungan organisasi nasional dan internasional.

Tidak semua kelompok dipolitisasi secara sama atau dipolitisasi dengan cara yang sama. Saya melihat kelompok Azimiyah dan Abidi sangat terbuka dan toleran, bahkan tidak memiliki hubungan sama sekali dengan negara atau wakilnya. Namun, mereka memang memiliki hubungan dengan berbagai lembaga Inggris seperti universitas. Sebaliknya, Sufi Abdullah menjalin hubungan erat dengan pemerintah lokal di Birmingham, yang perwakilannya selalu diundang ke *'urs* dan jamuan setelah prosesi *'id milad al-nabi*. Dalam pertemuan dengan pejabat, birokrat, dan polisi lokal, anggota kelompok ini menekankan sifat damai Islam. Masjid di Birmingham menjadi tuan rumah kunjungan dan delegasi sekolah yang datang ke kota itu secara rutin, dan bekerja sama dengan pemerintah lokal dalam berbagai kegiatan dan proyek pendidikan. Pada saat yang sama, kultus itu bersifat rahasia dan mengandung unsur-unsur yang antagonistik bagi non-Muslim

(lihat P. Werbner 2003). Antagonisme ini terlihat semakin jelas dalam kelompok Naqsyabandiyah Mujaddidi, namun tidak ada bukti mengenai upaya kelompok ini untuk menyentuh pemerintah lokal.

Persamaan-persamaan terlihat sangat mencolok dalam hubungan antar murid dan syaikh. Bisakah, mungkin, kita katakan bahwa para Pakistani di Inggris itu kembali ke sufisme gaya *khanqah*? Saya kira ini akan mengabaikan percampuran yang kompleks antara perantaraan dan keakraban langsung yang menandai semua kelompok, bahkan ketika pemimpin mereka menolak gelar *pir*. Meskipun sebagian kelompok lebih besar dan lebih terorganisir daripada yang lain, syaikh dan khalifah—saat ini semuanya adalah syaikh yang masih hidup—memiliki hubungan langsung dengan murid-murid muda. Ketika Sufi Abdullah, misalnya, bepergian bersama murid-murid mudanya ke Ghamkol Sharif, pusat kultus di Pakistan, ia menghabiskan seluruh waktunya menemani mereka, makan dan tidur bersama mereka. Ia jarang mengajari mereka seluk beluk kosmologi sufi. Namun demikian, mereka merasa memperoleh manfaat langsung dari berkah Ilahi (*fayz*) ini. Pada saat yang sama, Zindapir, wali hidup yang telah wafat pada 1999, dianggap pengikutnya tetap hidup dari kuburnya.

Mungkin salah jika kita memfokuskan semata-mata pada hubungan antara wali dan murid. Yang lebih penting, keakraban merupakan sifat hubungan sosial antarmurid itu sendiri. Dilihat dari perspektif sosiologis yang lebih luas, kultus sufi di Inggris, seperti bentuk-bentuk organisasi keagamaan lainnya, menciptakan hubungan antara komunitas Pakistani yang melampaui hubungan kekeluargaan atau perkampungan sebelumnya. Ikatan yang lintas batas semacam itu menembus kota-kota Inggris, melebar hingga Pakistan, menciptakan kesadaran akan komunitas yang lebih besar yang secara aktif langsung dipilih oleh individu, dan pada saat yang sama memperkuat rasa kesatuan sebagai Muslim.

CATATAN

[1]Untuk pembahasan lengkap tentang masalah ini, lihat P. Werbner (2001, 2003: 129-133).

[2]Lihat, misalnya, tulisan Ballard, Shaw dan lainnya dalam Ballard (1994).

[3]Tentang keragaman ini, lihat Basu dan Werbner (1998).

[4]Eaton (1978), yang mendukung pandangan ini, mengutip Trimingham (1971). Namun, sebenarnya, Trimingham mengakui bahwa *thaifah* adalah kendaraan penting penyebaran tarekat dan bukan sebuah fase yang terpisah.

[5]Menurut Richard Werbner (1977: XVIII), teori korespondensi semacam itu memanfaatkan pendekatan simplistik Durkheim atau Marx. Ia juga mengutip teori Robertson Smith tentang pengorbanan di kalangan bangsa Semit sebagai contoh.

[6]Analisis kultus regional pertama kali dirumuskan oleh para penulis buku yang diedit R. Werbner (1977), *Regional Cults*. Analisis ini menggunakan analisis tempat utama dan merespons teorisasi Victor Turner tentang ziarah dan pusat-pusat ziarah (Turner 1974).

[7]Tentang Asia Selatan lihat, misalnya, Gilmartin (1984, 1988); Eaton (1978, 1984, 1993); Mann (1989); Liebeskin (1998); Bayly (1989); tentang Afrika Selatan lihat Eickelman (1976, 1977); Evans-Pritchard (1949).

[8]Baji Saeeda meninggal sekitar setahun setelah saya merampungkan studi saya pada 2000.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Abidi, Akhtar Moeed Shah. 2002. *Divine Prophecy Divine*. London: Janus Publishing Company.

Ballard, Roger. ed. 1994. *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*. London: Hurst.

Bayly, Susan. 1989. *Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society, 1700-1900*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buehler, Arthur F. 1998. *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbaniyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*. Columbia, NC: University of North Carolina Press.

Eade, John and Sallnow, Michael J. 1991. Introduction. In *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, edited by John Eade and Michael J. Sallnow, pp. 1-29. London: Routledge.

Eaton, Richard W. 1978. *Sufis of Bijapur, 1300-1700*. Princeton NJ: Princeton University Press.

———.1983. *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760*. Berkeley: University of California Press.

———.1984. The Political and Religious Authority of the Shrine of Baba Farid. In *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, edited by Barbara Daly Metcalf, pp. 333-356. Berkeley: University of California Press.

Eickelman, Dale F. 1976. *Moroccan Islam*. Austin: University of Texas Press.

———.1977. Ideological Change and Regional Cults: Maraboutism and Ties of 'Closeness' in Western Morocco. In *Regional Cults*, edited by Richard P. Werbner, pp. 3-28, ASA Monographs No. 16, London and New York: Academic Press.

Evans-Pritchard, E.E. 1949. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press.

Fahd, Tofic. 1999a. Djafr. In *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill.

———.1999b. Huruf. In *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill.

Geertz, Clifford. 1968. *Islam Observed*. New Haven: Yale University Press.

Gilmartin, David. 1984. Shrines, Succession, and Sources of Moral Authority. In *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, edited by Barbara Daly Metcalf, pp. 221-240. Berkeley: University of California Press.

———.1988. *Empire and Islam*. Berkeley: University of California Press.

Gilsenan, Michael. 1973. *Saint and Sufi in Modern Egypt*. Oxford: Clarendon Press.

Hetherington, Kevin. 1994. The Contemporary Significance of Schmalenbach's Concept of the Bund, *The Sociological Review*, 42, 1: 1-25.

Lewis, Philip. 1984. Pirs, Shrines and Pakistani Islam, *Al-Mushir*, XXVI: 1-22.

Liebeskind, Claudia. 1998. *Piety on its Knees: Three Sufi Traditions in South Asia in Modern Times*. Delhi: Oxford University Press.

Malik, Jamal. ed. 2004. *Muslims in Europe: From the Margins to the Centre*. Munster: LIT Verlag.

Mann, Elizabeth A. 1989. Religion, Money and Status: Competition for Resources at the Shrine of Shah Jamal, Aligarh. In *Muslim Shrines in India: Their Character, History and Significance*, edited by Christian W. Troll, pp. 145-171. Delhi: Oxford University Press.

Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: North Carolina University Press.

Schmalenbach, H. 1977. Communion—A Sociological Category. In *Herman Schmalenbach: On Society and Experience*, translated and edited by G. Luschen and G. Stone, pp. 64-125. Chicago: University of Chicago Press.

Trimingham, J. S. 1971. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University at the Clarendon Press.

Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Cornell: Cornell University Press.

Werbner, Pnina. 1995. Powerful Knowledge in a Global Sufi Cult: Reflections on the Poetics of Travelling Theories. In *The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations*. ASA Dicennial Conference Series on 'The Uses of Knowledge: Global and Local Relations', edited by Wendy James, pp. 134-160. London: Routledge.

———.1996a. The Making of Muslim Dissent: Hybridized Discourses, Lay Preachers and Radical Rhetoric among British Pakistanis, *American Ethnologist*, 23(1): 102-122.

———.1996b. Stamping the Earth with the Name of Allah: Zikr and the Sacralising of Space among British Muslims, *Cultural Anthropology*, 11(3): 309-338 [also in *Making Muslim Space in North America and Europe*, edited by Barbara Daly Metcalf, pp. 167-185. Berkeley: University of California Press].

———.2001. Murids of the Saints: Migration, Diaspora and Redemptive Sociality in Sufi Regional and Global Cults, *International Journal of Punjab Studies*, 8(1): 35-55 [also in *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power*, Yearbook of the Sociology of Islam 3, edited by Armando Salvatore, pp. 265-291. Hamburg: LIT Verlag].

———.2002. *Imagined Diasporas among Manchester Muslims*. Oxford and Sante Fe: James Currey and School of American Research (SAR).

———.2003. *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. London and Bloomington: Hurst Publishers and Indiana University Press.

Werbner, Richard P. ed. 1977. *Regional Cults*, ASA Monograph 16. London and New York: Academic Press.

Modernitas dan Spiritualitas Islam dalam Jaringan Baru Sufi Indonesia

Julia Day Howell

Sepanjang abad ke-20, tradisi sufi di Indonesia menjadi sasaran ganda marjinalisasi. Dari dalam komunitas Muslim lokal oleh kaum modernis, dan dari kalangan luar oleh ilmuwan sosial yang menjadikan kasus Indonesia untuk menguji teori-teori tentang bagaimana agama berfungsi dalam proses modernisasi. Pada peralihan abad ke-20, kaum modernis Muslim di Hindia Belanda, yang diilhami oleh para pembaru di kawasan Timur Tengah, melakukan semacam revitalisasi terhadap agamanya (Azra 2004; Noer 1973). Mereka tidak hanya berupaya membasmi unsur-unsur tambahan lokal ke dalam agama murni Nabi Muhammad, seperti banyak dilakukan kaum pembaru di masa lalu, tetapi juga berusaha membuka kembali teks resmi Islam yang utama, Al-Qur'an dan hadis, bagi interpretasi baru (*ijtihad*) yang tidak terjadi sebelumnya dalam hal jangkauan. Tujuan mereka adalah untuk membebaskan agama dari hal-hal yang kuno dan melepaskan potensinya bagi kepemimpinan spiritual dalam dunia modern.

Meskipun sejumlah pembaru modernis di Timur Tengah tetap mengapresiasi tradisi sufi, di Hindia Belanda tarekat sufi menjadi sasaran kritik yang sangat menyakitkan dari kaum modernis. Mereka dituduh membiarkan (atau bahkan, karena ketidaktahuannya, malah mendorong) sikap yang longgar terhadap

ayat-ayat pendek dari Al-Qur'an) yang diulang-ulang secara panjang lebar dan intens yang dapat mempermudah pengalaman spiritual yang dahsyat. Tentu, sejak saat itu karakterisasi sufisme sebagai 'Islam yang bukan Islam' beredar.

Bagi kaum urban awam yang memiliki kecenderungan modernis, ciri-ciri tarekat yang tidak menarik itu bukanlah sekadar dugaan penyimpangan doktrinalnya. Kalangan urban modernis juga sangat prihatin terhadap reputasi tarekat karena memiliki etos sosial kurang menggembirakan: hierarki yang kaku dan tuntutan untuk setia kepada syaikh tanpa kritik; tekanan saat baiat agar menjauhkan diri dari kehidupan sosial sehari-hari; dan sikap sembunyi-sembunyi dan eksklusif. Dengan stereotip semacam itu yang beredar pada 1950-an dan 1960-an, dan setelah setengah abad polarisasi yang terjadi secara politis antara apa yang disebut Muslim yang 'sempurna' (santri) dan yang biasa-biasa saja, mereka yang termasuk dalam kelompok Muslim yang longgar yang masih tertarik pada spiritualitas yang mendalam atau pertolongan gaib yang kebanyakan dipandang di luar Islam, bukannya condong kepada sufi,[2] tetapi ke kelompok mistis yang heterodoks (*golongan kebatinan*) dan 'agama baru' yang sinkretik (Howell 1982:530-534; Stange 1986).

Namun, sejak 1970-an, situasi ini mulai berubah cepat, terlepas dari beberapa stereotip lama yang masih bertahan. Para intelektual garis depan memelopori penyelarasan kaum urban Muslim aliran modernis dengan sesuatu 'yang bersifat sufi'. Karena itu, pada tahun 1970, penyair dan sarjana Abdul Hadi membuat genre puisi 'sufi', dengan berpaling dari realisme sosialis tahun 60-an (Aveling 2001). Juga sekitar tahun itu, ahli Islam dan Muslim terkemuka, Hamka, beralih ke siaran televisi dan mulai menjangkau pemirsa yang lebih luas dengan tema dari salah satu buku populernya *Tasawuf Modern* ([1939] 1990). Ia mendorong kaum Muslim modern untuk mengapresiasi bahwa esensi 'tasawuf' (yang baginya merupakan pengembangan etika personal dan refleksi filosofis) itu positif dan dapat dipelajari

melalui bacaan umum tanpa menempuh waktu lama untuk berlatih dalam sebuah tarekat. Menurutnya, ini memungkinkan kaum urban yang sibuk, yang bergelut aktif dengan pekerjaan dan keluarga, untuk mengembangkan ketajaman etika dan secara spiritual memperkaya ketaatan yang akan menyemarakkan cara ritual minimalis modernis yang kering dan penyesuaian dengan hukum agama.

Sungguh, ketika kebangkitan Islam yang lebih merebak pada akhir 1970-an dan 1980-an, buku-buku tentang 'tasawuf' dan 'sufisme' (istilah yang terakhir ini baru belakangan menjadi populer berkat buku-buku Eropa yang dapat diakses secara lebih luas) laku keras. Kelompok-kelompok mahasiswa memainkan peran penting dalam mengangkat kebangkitan 'sufi' perkotaan, yang dicirikan dengan diskusi tentang sufisme di kampus dan terdongkraknya penjualan buku sufi.

Kemudian, pada pertengahan 1980-an, media massa melaporkan bahwa kelas menengah kota berlomba-lomba masuk tarekat,[3] yang memperlihatkan melunaknya sikap orang-orang kota yang cerdik terhadap tarekat sufi yang pernah dicemoohnya. Selama 1990-an, popularitas tarekat terus mengundang komentar, ketika bangsa Indonesia meraih pertumbuhan ekonomi yang mengagumkan sebelum krisis finansial Asia pada 1997. Namun, setelah itu pun, dan beberapa orang mengatakan khususnya sejak 1998, pada masa perjuangan penuh tantangan untuk melakukan demokratisasi yang menyertai pengunduran diri Presiden Soeharto yang otokratik, tarekat terus menarik perhatian kaum urban terdidik. Lebih jauh, sejak 1990-an, berbagai aktivitas yang berkenaan dengan tarekat atau sufisme semakin luas.

Popularitas spiritualitas 'sufi' yang mengejutkan belakangan ini di Indonesia, terutama di kalangan kelas menengah dan atas Muslim terdidik dan taat, menantang kita untuk memahami bagaimana kaum Muslim 'modern' dapat mengatasi, setidak-tidaknya sebagian, penilaian negatif oleh generasi sebelumnya.

Ini pada gilirannya menuntut kita memahami bagaimana stereotip negatif sufisme dapat menjadi begitu melekat dalam beberapa dekade terdahulu pada abad ke-20, mengingat Islam di Indonesia sebelum abad ke-20 berkarakter sangat sufi dan didukung oleh kepemimpinan dan keilmuan spiritual yang banyak diakui secara internasional.

Pembahasan ini, menurut saya, menuntut suatu apresiasi terhadap lingkungan hukum dan administratif nasional di mana agama diatur di Indonesia dan bagaimana wacana modernitas dari berbagai sumber (keagamaan dan sekuler, domestik dan internasional) telah berinteraksi dan bergabung ke dalam persepsi orang Indonesia tentang apa semestinya yang membentuk 'agama' bagi masyarakat 'modern'. Ini juga menuntut suatu pemahaman tentang bagaimana perubahan sosial sejak pertengahan tahun 1970-an yang telah menciptakan kelas menengah baru Muslim yang taat melahirkan tuntutan baru dalam pasar keagamaan Indonesia.

Jadi, saya berpendapat bahwa struktur legal dan administratif yang mendefinisikan keberagamaan yang 'tepat' bagi warga negara Republik Indonesia di Indonesia masa Orde Baru Soeharto (1968-1998) kemudian mewujudkan apa yang saya sebut konstruksi 'yang sangat modern' (*high modern*) tentang modernitas. Menurut konstruksi semacam itu, agama yang sesuai bagi masyarakat dalam sebuah bangsa modern haruslah skripturalis (yaitu, fokus pada pelaksanaan kaidah moral dan hukum tertentu dan ibadah yang ditentukan), 'rasional', berjamaah dan eksklusif. Konstruksi seperti ini secara bertahap diartikulasikan dalam hukum dan praktik administrasi negara di Indonesia karena pengaruh kaum Muslim modernis, gereja Kristen utama dan elit sekuler yang diilhami oleh teori modernisasi ilmu sosial pertengahan abad ke-20. Secara sengaja, ia mendevaluasi keberagamaan yang didasarkan pada pengalaman dan eklektikisme yang diasosiasikan dengan sufisme. Bukan hanya bentuk-bentuk spiritualitas yang penuh emosi dan 'batiniah' semacam

itu saja yang dihukumi oleh kelompok skripturalis sebagai penyimpangan dari ortodoksi Islam, tetapi kaum elit modern secara umum berharap menggerakkan negara melampaui khurafat yang tak masuk akal dan usang ini.

Namun, perubahan sosial yang dikaitkan dengan program pembangunan ekonomi yang sangat berhasil oleh Orde Baru (dengan tingkat pendidikan sekuler yang semakin meningkat cepat, masuknya Muslim kelas menengah ke dalam jabatan-jabatan eselon tinggi dalam sektor ekonomi Indonesia modern, dan meningkatnya pengalaman hidup kosmopolitan di kalangan kelas menengah dan atas) telah menimbulkan tuntutan baru di pasar keagamaan Indonesia untuk memperbaharui warisan sufi Islam. Perubahan sosial modern ini juga merangsang banyak kreativitas untuk memenuhi tuntutan baru dalam pasar keagamaan Muslim, yang memaksa Muslim kosmopolitan menyusun ulang konstruksi keberagamaan 'yang sangat modern' secara umum dan spiritualitas Islam secara khusus dengan istilah yang bisa disebut 'modern-mutakhir' (*late modern*), 'modern-lanjut' (*advanced modern*), dan 'ultra-modern' (bandingkan, Lambert 1999; Voye 1999). Jadi, saya berpendapat, kelompok inteligensia dan kosmopolitan Muslim lainnya memberikan valensi (tingkatan) baru yang positif terhadap otonomi dalam pendidikan keagamaan. Mereka juga memberikan nilai positif terhadap beberapa bentuk eklektikisme (meskipun bukan sinkretisme) dan pengalaman keberagamaan. Praktik yang diambil dari masa lalu tradisional, seperti zikir dan meditasi, yang sebelumnya dipandang memalukan, saat ini tampak bagi banyak kosmopolitan Muslim sebagai cara-cara yang menarik, bahkan secara 'ilmiah' sah, untuk memperkuat gaya hidup modern. Konstruksi kontemporer terhadap sufisme, yang dapat dijumpai melalui media cetak dan elektronik, lembaga pendidikan Muslim baru dan tarekat yang progresif, telah memfasilitasi perluasan konsepsi orang Indonesia tentang agama.

Wacana Modernitas Tingkat Tinggi dan Peraturan Nasional Tentang Agama dalam Beberapa Dekade Awal Masa Republik

Sementara kritik Muslim modernis terhadap tarekat sufi memainkan peran menentukan dalam memudarkan kepercayaan terhadap tradisi sufi ortodoks di kalangan kaum urban pada akhir masa kolonial, faktor-faktor lain juga bermain saat kemerdekaan Indonesia pada 1945 dan dalam kehidupan republik yang baru. Kontroversi seputar hubungan Islam dengan negara mendorong pada suatu kompromi di mana bukan Islam, tetapi 'Ketuhanan Tuhan Yang Maha Esa' yang menjadi salah satu prinsip dasar negara. Kompromi ini selama lebih dari tiga dasawarsa menimbulkan perdebatan publik dan negosiasi antara negara dan *civil society* tentang apa yang seharusnya menjadi agama yang tepat di Indonesia.

Dalam masa pergolakan ini, kelompok etnis non-Muslim dan non-Kristen yang setelah kemerdekaan menjadi sasaran aktivitas dakwah yang disahkan negara, juga berbagai kelompok mistis yang berasal dari sufi, tetapi berdiri sendiri dan sinkretik (golongan kebatinan), yang sebagian di antaranya jelas-jelas tarekat heterodoks, menentang syarat-syarat legitimasi keagamaan nasional. Dalam melakukan hal itu, kelompok-kelompok yang berhasil diwajibkan melakukan rasionalisasi struktural dan doktrinal (dalam pengertian Weberian) yang membantu mereka mendekati ciri-ciri agama yang telah mapan, seperti Islam dan Kristen. Proses reformasi ini dibentuk oleh etos modernis, yang tersebar baik dalam lingkaran keagamaan arus utama maupun lingkaran nasionalis sekuler. Dalam hal ini, agama-agama yang tepat, yang sesuai bagi sebuah negara modern, harus memfokuskan pada penyembahan selayaknya secara berjamaah kepada Tuhan yang transendental. Ketidakberdayaan kelompok agama minoritas memenuhi ketentuan-ketentuan itu pada masa awal modernisasi

kemasyarakatan membantu perkembangan standar normatif bagi agama yang melampaui formulasi buram tentang karakter keberagamaan bangsa dalam konstitusi pertama.

Meskipun sembilan dari sepuluh orang Indonesia saat rapat pembuatan undang-undang pada 1945 adalah Muslim dan Islam telah menjadi pengikat penting yang mempersatukan lebih dari 300 kelompok etnis dalam perjuangan melawan penjajah, negara tidak didirikan sebagai negara Islam. Kelompok minoritas etnis dan keagamaan non-Muslim mampu memperoleh dukungan dari Muslim atas kekhawatiran mereka terhadap terciptanya negara Islam sebagi basis alternatif identitas nasional: lima dasar kebangsaan Indonesia (Pancasila) yang netral secara keagamaan, termasuk penyebutan 'Ketuhanan Yang Maha Esa' secara tidak tegas. Prinsip ini, berikut empat sila lainnya dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar (UUD) 1945, pada akhirnya menjadikan komitmen keagamaan sebagai syarat dasar kewarganegaraan yang baik. UUD sendiri mewajibkan negara mendukung dan melindungi warga negara menjalankan agamanya (cf. Boland 1971: 25-33). Namun, apa yang diterima sebagai agama menurut UUD, tidaklah disebut secara jelas. Sebaliknya, hal itu diserahkan kepada peraturan administratif oleh Departemen Agama dan proses klarifikasi legislatif dalam jangka panjang (termasuk kemungkinan, yang sejauh ini belum berakhir, meningkatnya jumlah pendukung negara Islam di parlemen menetapkan Islam sebagai agama negara).

Selama lebih dari satu dasawarsa, dengan tiadanya legislasi yang menjelaskan apa yang membentuk 'agama', struktur dan prosedur administratif Departemen Agama itulah yang akhirnya mendefinisikan agama. Didirikan sebagai instrumen untuk melaksanakan kewajiban konstitusional negara dalam rangka mendukung kehidupan keagamaan warganegara, tetapi juga sebagai mekanisme untuk memberikan kompensasi kepada para pendukung negara Islam yang kecewa, Departemen Agama sejak awal telah menyerahkan sebagian besar sumber dayanya

kepada Islam. Meskipun demikian, sejak permulaannya di tahun 1945, Depag didirikan dengan direktorat kecil bagi Protestan dan Katolik, yang dengan begitu mencerminkan ekspresi formal paling awal tentang pluralisme keagamaan secara konstitusional (Boland 1971; Steenbrink 1972). Dengan tiadanya kepastian hukum, ini berarti agama-agama Indonesia yang cocok bagi warga negara harus dipahami sebagai agama-agama rumpun Ibrahimi yang hadir dalam kekuatan numerik dan institusional yang substansial di Indonesia.

Namun, keharusan Departemen Agama mengembangkan prosedur dalam mengurus aliran-aliran keagamaan lain di seluruh negeri pada masa-masa awal kemerdekaan republik memaksanya mengartikulasikan batasan operasional tentang agama. Tidak mengherankan jika batasan-batasan itu diambil dari pemahaman Islam tentang Ahli Kitab, yaitu agama harus memiliki nabi, kitab suci, dan tempat peribadatan yang rutin. Departemen Agama menggunakan standar itu untuk mengidentifikasi dan mengevaluasi sejumlah aliran keagamaan lainnya yang masih ada atau belakangan muncul di seluruh negeri. Anggota kelompok-kelompok etnis seperti orang-orang Bali khawatir jika tradisi mereka, yang pernah dicap 'animis', akan menjadi sasaran kegiatan dakwah.

Kelompok-kelompok mistis independen yang dengan cepat meningkat berlipat ditangani secara berbeda. Mereka ditinjau dan diawasi oleh Departemen Kehakiman. Kelompok-kelompok mistis ini kebanyakan memiliki akar historis pada tarekat dan menggunakan praktik, konsep dan nama-nama sufi, tetapi juga mengklaim menerima wahyu baru dan mencampuradukkan unsur-unsur agama lain ke dalam ajaran-ajarannya. Namun, banyak juga dari kelompok ini yang menentang ketentuan Departemen Agama, dan dalam melakukan hal itu mereka memasukkan lapisan makna tambahan ke dalam definisi awal tentang agama yang diberikan oleh Departemen Agama. Karena itu, golongan kebatinan membentuk organisasi Badan Kongres

Kebatinan Seluruh Indonesia (BKKI), pada 1956, untuk mewakili kepentingan mereka terhadap publik dan mendapatkan dukungan pemerintah atas dasar bahwa mereka, seperti Islam dan gereja Kristen, menegakkan ketuhanan sebagaimana yang diperintahkan oleh konstitusi (Subago 1976). BKKI juga menuntut klaim kelompok kebatinan agar diakui sebagai agama selayaknya.

Sejumlah golongan kebatinan sebenarnya berfungsi layaknya agama, terlepas dari ketentuan departemen, dengan menggunakan nama-nama seperti Agama Adam Makrifat, Agama Jiwa Asli Republik Indonesia, Agama Islam Sejati, dan Agama Jawa Budo (bandingkan Subagyo 1976). Namun, sepanjang 1950-an dan 1960-an mereka terus gagal mendapatkan pengakuan sebagai sebuah 'agama' yang semestinya. Ini terjadi terlepas dari fakta bahwa kelompok-kelompok tersebut secara teknis telah memenuhi kriteria 'agama' yang ditetapkan oleh Departemen Agama: Mereka memiliki pendiri yang menerima wahyu (yaitu, sejenis 'nabi'), dan dengan berbagai cara telah merekam wahyu itu sebagai dasar ajaran kelompok (yang menghasilkan semacam 'kitab suci') dan mengadakan pertemuan rutin dalam sebuah bangunan yang dipersembahkan bagi praktik berkomunikasi dengan Tuhan (yakni, 'tempat ibadah' rutin mingguan atau bulanan).

Jelas, golongan kebatinan yang mengklaim memiliki wahyu baru itu menyerang kepercayaan Islam dan Kristen bahwa wahyu yang definitif telah diberikan berabad-abad yang lalu oleh pendiri agama mereka sendiri. Dengan demikian, golongan kebatinan memancing perlawanan dari kepentingan keagamaan arus utama yang enggan memperluas legitimasi keagamaan lebih jauh daripada yang sudah ada, terlepas dari kesesuaian profil organisasi orang-orang yang mengklaimnya dengan kriteria agama yang ditetapkan Departemen Agama. Bahkan golongan kebatinan yang paling sederhana, yang mengajarkan praktik yang mempermudah pengalaman akan imanensi Tuhan untuk mempertinggi kepercayaan Kristen atau Muslim terhadap Tuhan yang transenden, tetap sangat dicurigai. Bahkan di saat tarekat sufi ortodoks[4] yang

telah mapan membela diri dari kaum Muslim modernis yang ingin mendiskreditkan ekstasi irasional dan klaim terhadap kekuatan supranatural syaikh, para mistikus kebatinan sinkretistik yang tidak lagi menerima ilmu fikih tidak boleh disokong dengan hak istimewa pemerintah (bandingkan Rasjidi 1967).

Presiden Soekarno merespons sentimen terhadap golongan kebatinan ini pada 1965 ketika ia membuat keputusan pertama pemerintah yang mengikat secara hukum (Keppres 1, 1965) untuk mengakui agama lain selain Islam dan Kristen. Dengan menyebut Islam, Kristen Protestan, Kristen Katolik, Hindu, Budha dan Kong Hu Cu sebagai agama-agama yang patut mendapat dukungan dari negara, keputusan ini juga secara eksplisit mendesak golongan kebatinan agar 'kembali ke sumbernya' dalam agama-agama yang diakui. Golongan kebatinan yang menolak menyebut diri mereka 'agama' ditutup; lainnya yang dituduh menodai nama baik agama dituntut. Namun, ini bukan sekadar penyerahan kepada arus utama skripturalis Muslim dan Kristen. Keputusan ini tidak hanya melegitimasi agama-agama selain Islam, Protestan, dan Katolik, tetapi penolakannya terhadap legitimasi golongan kebatinan semakin jelas dan memberikan kekuatan hukum terhadap cita-cita yang sama-sama dimiliki kaum modernis sekuler, seperti Soekarno, kaum modernis Muslim dan Protestan pasca-Pencerahan. Secara khusus, Keputusan ini menunjukkan tujuannya bahwa agama orang Indonesia harus mendorong kemajuan negara sebagai sebuah bangsa modern. Memang, Soekarno sendiri secara eksplisit mendukung nilai-nilai pencerahan dalam agama, dengan mendesak warga sesama bangsa pada Agustus 1965—hanya sebulan setelah penyebaran keputusannya tentang agama dan sebulan sebelum upaya kudeta yang mendorong kehancuran politiknya—untuk memahami "Agama tidak hanya berurusan dengan perasaan, tetapi juga dengan akal, akal, pemahaman, rasio, rasio, dan sekali lagi rasio!" (Boland 1971:131).[5]

Bahwa ada perkembangan dalam standar normatif yang diterapkan bagi agama selama beberapa dekade masa republik, dan tidak hanya dalam pengertian 'Islam' atau 'Ibrahimi', hal ini terlihat lebih jelas dalam cara anggota kelompok etnik Bali dan China (bersama beberapa etnis Jawa yang simpatik) menggambarkan warisan budaya mereka guna memperoleh pengakuan bagi Hindu, Budha, dan Kong Hu Cu sebagai agama Indonesia yang cocok.

Ketiga agama Indonesia yang belakangan diakui (Hindu, Budha, dan Kong Hu Cu) ini memiliki asal-usulnya dalam gerakan kultural nasionalis minoritas di masa terakhir penjajahan. Corak skripturalis yang terlihat jelas dalam agama yang mereka hasilkan, dan fokus dari agama-agama yang direkonstruksi tersebut terhadap ketuhanan transendental muncul melalui proses rasionalisasi Weberian (seleksi, diferensiasi, dan sistematisasi) yang tampak jelas dalam gerakan-gerakan kultural nasionalis ketika mereka matang (Howell 1978, 1982). Proses adaptasi komunitas dengan perubahan sosial modern yang cepat ini bermula pada masa akhir kolonial dan terus berlangsung pada masa republik. Agama-agama di atas menjadi tekanan politik penting bagi agama-agama dominan dalam membentuk perkembangan tradisi minoritas menuju skripturalisme dan organisasi jamaah.

Hindu dan Budha, yang dalam Gerakan Keagamaan Baru di Barat selama setengah abad terakhir dipeluk sebagai cara untuk mengeksplorasi meditasi dan keberagamaan eksperiensial, di Indonesia sebenarnya berkembang, pada saat pengakuan resminya, seiring dengan arus skripturalis. Begitu juga, baik Hindu maupun Budha yang resmi diwajibkan mendasarkan pada ketuhanan transenden (setidak-tidaknya dalam publikasi yang disubsidi oleh Departemen Agama dan dalam program pendidikan agama di sekolah-sekolah negeri). Pada saat yang sama, secara teologis mereka juga telah merekonstruksi ritual rakyat populer yang ditujukan kepada alam roh yang beragam dan praktik meditasi yang ditujukan untuk mengalami 'Yang Lain' (baca: Tuhan) yang imanen.

Baik Hindu, yang diadopsi oleh kaum pembaru Bali sebagai penanda yang paling tepat bagi tradisi agama mereka, maupun Budha, yang dirumuskan oleh orang-orang Indonesia keturunan China, Tionghoa dan Kejawen dari lingkaran Teosofia dan sebagian orang Bali, membutuhkan sejumlah kreativitas teologis untuk diselaraskan dengan tuntutan konstitusional Ketuhanan Yang Maha Esa. Karena pemahaman asli Indonesia mengisyaratkan banyak interpretasi atas ketuhanan yang esa, orang-orang Bali harus memilih, dari teks yang kabur, doktrin dan citra yang mutlak yang dapat dipopulerkan di kalangan awam yang politeistik. Majelis Hindu Bali memperoleh kesepakatan atas yang transenden dan yang sebelumnya tidak banyak disebutkan Sang Hyang Widi (Sekretariat PHDP 1970). Demikian pula organisasi Buddha, yang pada 1950-an banyak dipengaruhi oleh masuknya Budha Theravada dan non-teisme yang kaku, akhirnya menyerah pada standar nasional dan menunjuk seorang tokoh dari teks Vajrayana Jawa kuno, Adi Budha, sebagai wujud tertinggi Budha. Ibadah hari Minggu diadakan untuk mendukung peribadatan berjamaah Budha.[6]

Konstruksi seperti ini dapat dipahami paling-paling sebagai monistik; kaum pembaru Indonesia tidak mencoba menggambarkan Hindu atau Budha sebagai agama monoteistik yang tegas menurut model agama-agama asli yang telah mapan, Islam dan Kristen. Jadi, masuknya Hindu dan Budha dalam Departemen Agama dan kemudian pengakuan hukumnya secara penuh memperluas rentang kepercayaan yang dapat diizinkan. Akan tetapi, perluasan ruang lingkup ini masih menggambarkan sebuah kompromi seputar ide-ide pasca-Pencerahan yang khas: ibadah harus diatur seputar wujud transenden, dan Tuhan harus didekati melalui ibadah mingguan yang sederhana, doktrin yang dikodifikasi dan teks resmi. Lebih jauh, doktrin-doktrin itu harus menggambarkan komitmen khusus dari pihak anggota yang terikat dan ditentukan dengan jelas.

Kong Hu Cu, yang diakui sebagai agama dalam Keputusan Presiden Soekarno pada Augstus 1965, segera kehilangan status itu setelah upaya kudeta komunis pada September 1965, karena hubungan Kong Hu Cu yang begitu dekat dengan orang China, dan juga dengan komunisme. Baru setelah turunnya Soeharto, yang berkuasa dengan menumpas upaya kudeta tersebut, Kong Hu Cu mendapatkan kembali legitimasinya terdahulu. Sejak itu, ia dirumuskan kembali secara lebih utuh, bukan sekadar sebagai agama (Kong Hu Cu), tetapi akhirnya sebagai agama monoteistik, skripturalis dan memiliki ritual jamaah (bandingkan Suryadinata 1998).

Agama-agama yang dirumuskan secara kering dan diatur secara rapi masa republik modern ini dimaksudkan agar berlawanan tajam dengan warisan keagamaan rakyat tradisional, bersamaan dengan hilangnya sekumpulan takhayul yang berantakan, khayalan yang tak masuk akal dan patronase oportunistik yang berubah. Agama-agama itu juga sedikit berlawanan dengan golongan kebatinan. Agama-agama ini juga memikul banyak perangkap agama yang dirasionalisasikan, berikut organisasi formal dan, dalam banyak hal, kepercayaannya yang dikodifikasi, tetapi mengandung tanda-tanda sinkretisme yang jelas dan sebenarnya mengangkat kesadaran eksperiensial akan Tuhan yang imanen. Sebagian dari agama-agama ini juga mempertahankan simbol etnik atau nasional tertentu.

Golongan kepercayaan yang diwakili oleh BKKI selama Orde Lama (1950-an hingga 1960-an) berbeda satu sama lain tidak hanya dalam aspirasinya terhadap status 'agama', tetapi juga dalam tingkat kepeduliannya mengangkat 'identitas universal sebagai lawan identitas lokal dan, terkait dengan itu, kepemimpinannya dalam upaya mensintesiskan unsur-unsur kultural dari berbagai sumber menjadi sebuah teologi yang koheren. Tingkat universalisme atau partikularisme kultural dari kelompok-kelompok ini sudah tampak jelas dalam nama-namanya. Sebagian jelas-jelas mengedepankan identitas dan warisan etnik lokal,

seperti Kejawen Asli Hindu-Budo-Islam, Agama Suci Jember, dan Jawa Budo Budi Sejati. Tipe yang lain mengaitkan bentuk praktiknya dengan identitas nasional dan kepribadian nasional (sebuah konsep yang sangat kabur saat itu), seperti Aliran Jiwa Indonesia dan Pancasila Majapahit (merujuk pada Pancasila Indonesia kontemporer dan kejayaan masa lalu Majapahit pra-Islam). Namun, beberapa kelompok yang secara gamblang non-parokial mengukuhkan nama yang sangat lokal atau nasional dari sebuah agama universal, seperti Kejiwaan Islam Sejati, Dharma Allah, dan Islam Murni, yang mengisyaratkan 'perbaikan' terhadap versi normatif dan internasional suatu agama dan dapat dianggap menyerang agama arus utama. Namun, yang lainnya memproklamirkan universalisme pesannya, yang bebas dari acuan etnis dan nasional (misalnya Ngelmu Sejati dan Perjalanan).

Tipe terakhir inilah, yaitu kelompok yang membebaskan diri dari identitas etnik atau nasional, yang mengembangkan eksistensi nasionalnya dengan kokoh di bawah Orde Lama dan sangat baik beradaptasi dengan Orde Baru (Stange 1986; Mulder 1998). Lebih dari itu, yang terbesar dari tipe ini (Pangestu, Sumarah, Subud dan Sapta Dharma) tidak hanya universalis, tetapi juga monoteis. Semuanya tetap bertahan pasca-penumpasan upaya kudeta pada akhir 1960-an, sementara kelompok lainnya dilarang atau ditutup. Kelompok terakhir ini di antaranya yang dengan angkuh menyebut "penyempurna" Islam, kelompok-kelompok yang memiliki nama yang lebih sinkretik dan bias dengan mempertautkan Islam dan Kristen dalam motif eksotik seperti Agama Islam Isa, kelompok klenik yang terang-terangan, seperti Klenik Islam, dan yang dituduh melindungi 'orang-orang komunis-ateis'. Kelompok yang bertahan pun tidak pernah mengklaim, atau akhirnya mengingkari, sebagai sebuah 'agama'. Yang sangat mencolok adalah Sapta Dharma, misalnya, yang mengubah namanya sebelum 1965 'Agama Sapta Dharma' menjadi 'Kerohanian Sapta Dharma'.

Kelompok kebatinan awal 1970-an lainnya kemudian mengadaptasikan seperlunya dengan persyaratan umumnya agama

untuk, pada akhirnya tahun 1973, mendapatkan status yang tegas dan terpisah, tetapi setara di samping agama-agama resmi. Setelah berpihak kepada rezim baru Soeharto pada pemilihan sebelumnya, kelompok-kelompok kebatinan diberi status sebagai 'kepercayaan' yang secara nominal sama dengan agama-agama resmi, tetapi berada di bawah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.[7] Dengan demikian, mereka mendapatkan sejumlah perlindungan dan peningkatan yang selayaknya, tetapi juga dituntut dengan berbagai tekanan rasionalisasi dan denominasi-seperti eksklusivitas, sementara tidak pernah bebas mengatasi kecurigaan masyarakat yang sudah melekat.

Di antara kelompok kebatinan yang bertahan sampai masa Orde Baru, hanya Subud yang menjadi suatu gerakan internasional yang penting. Meski demikian, ia memiliki profil agak rendah hati secara domestik. Sumarah selama beberapa tahun sangat populer dengan beberapa murid spiritual dari luar negeri di kota-kota di Jawa, Solo dan Yogyakarta, dan memiliki eksistensi di luar negeri melalui meditasi yang diberikan oleh beberapa murid ekspatriatnya di Jerman, Itali, dan Australia. Di dalam negeri, ia mengalami kemunduran, bersama kelompok kebatinan lainnya, karena kebangkitan Islam mendapatkan momentum pada 1980-an dan karena Soeharto mengalihkan dukungan publiknya dari kelompok kebatinan ke Islam ortodoks pada 1990-an. Kelompok kebatinan universalis yang secara teologis paling canggih (dari semua kelompok kebatinan), Pangestu, anehnya tidak mendunia secara organisatoris, meskipun ia populer di kalangan teman-teman aristokrat sang pendiri[8] yang belajar di Belanda, dan sampai saat ini masih mempertahankan banyak anggotanya dari kalangan pengawai negeri sipil eselon atas di Indonesia. Sapta Dharma tetap menjadi gerakan domestik, tetapi konon memiliki hubungan tingkat tinggi dengan rezim Soeharto.

Banyak kelompok kebatinan atau 'kepercayaan' lainnya terlihat mendapatkan sedikit keuntungan dengan didaftarkannya, setidak-tidaknya secara nominal, sebagai kelompok jamaah yang

diakui menurut ketentuan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan selama Orde Baru. Meskipun warga negara Indonesia menurut hukum boleh memeluk 'kepercayaan' sebagai ganti 'agama', dalam praktiknya mereka dipaksa mencantumkan salah satu dari lima agama yang resmi diakui dalam KTP. Mereka kemudian dipaksa mengikuti upacara agama tersebut dalam seluruh peristiwa kehidupan, untuk sumpah jabatan dan lain sebagainya. Ini terus menandakan status marjinal 'kepercayaan'. Dan ketika program pembangunan ekonomi 1970-an mulai memberikan keuntungan dan deregulasi ekonomi pada pertengahan 1980-an mendatangkan pengaruh internasional yang semakin banyak ke negeri ini, kelompok kebatinan mulai muncul di kalangan kelas menengah dan atas kosmopolitan yang semakin meningkat, tidak hanya sebagai kelompok yang dicurigai sinkretik dan okultis, tetapi sebagai kelompok parokial.

Jadi, kesimpulannya, saat transisi dari masa Soekarno ke Orde Baru Soeharto, standar normatif agama yang menjelma dalam legislasi dan administrasi publik negara modern berhasil mewujudkan cita-cita Pencerahan tentang bentuk-bentuk sosial dan ekspresi keagamaan skripturalis yang sangat rasional. Standar normatif ini menemukan keseimbangan antara penegasan masyarakat luas tentang keberagamaan sebagai ciri utama identitas nasional dan versi teori modernisasi yang beredar di kalangan elit sekuler, yang menurutnya agama sebenarnya tidak sejalan dengan modernitas dan, dalam bentuk tradisionalnya, dicurigai menjadi 'penghambat kemajuan' (bandingkan Soedjatmoko 1965; Geertz 1960a).

Kelas Menengah Baru Muslim dan Pasar Agama yang Berubah: Dampak Pembangunan Modern Terkini dan Globalisasi

Sungguh, program percepatan pembangunan ekonomi Orde Baru akhirnya mengguncang gagasan modern tentang harus bagaimana seharusnya agama itu di tengah-tengah meningkatnya jumlah kaum urban yang horison kulturalnya dengan cepat meluas melalui pengalaman dan kenyataan hidup kosmopolitan hingga jaringan komunikasi yang semakin mengglobal. Dengan menjadikan 'pembangunan' sebagai tujuan utama pemerintahannya, Soeharto menyerahkan ekonomi di pundak para 'teknokrat' didikan Amerika dan membuka negeri ini bagi tingkat investasi dan pertukaran yang tidak ada sebelumnya. Strategi pembangunan ini mendorong pendapatan dan pertumbuhan ekonomi yang cepat dan, dengan itu, mempercepat peralihan dari pemukiman pedesaan ke perkotaan (Hill 2000:11-29; Hugo 1997). Lapangan kerja pada sektor ekonomi urban tumbuh semakin meningkat (Dick 1985; Robinson 1996; Tanter dan Young 1990). Masyarakat tidak hanya merasakan tempat kerja yang dibangun melalui instrumen rasionalitas dan pemikiran kritis rasional, tetapi juga lingkungan kerja dan pertetanggaan pemukinan kelas menengah di kota-kota besar secara etnis menjadi semakin membaur (Robinson 1996). Dengan demikian, pertumbuhan kota-kota besar dan pekerjaan kerah putih eselon atas menarik jumlah orang yang berasal dari wilayah pedesaan yang homogen secara etnik dan memengaruhi sejenis 'pembauran' kultural seperti yang diidentifikasi Roy (2004) sebagai pendorong utama perubahan keagamaan dalam komunitas minoritas Muslim di Barat pada tiga puluh tahun terakhir dan dalam sektor kosmopolitan negara-negara mayoritas Muslim lainnya.

Mobilitas pemukiman dan sosial yang transformatif secara kultural yang dialami oleh banyak orang Indonesia masa Orde

Baru dipicu oleh kebijakan pendidikan pemerintah. Ini memungkinkan orang berlatar belakang pedesaan dan perkotaan yang kurang mampu mendapatkan pendidikan umum dalam sains dan humaniora yang memungkinkan mereka mengambil keuntungan dari kesempatan kerja baru, di samping keturunan elit berpendidikan. Dukungan pemerintah yang semakin besar terhadap pendidikan mengakibatkan tingkat melek huruf bagi remaja meningkat dari 40% pada 1970 menjadi 90% pada 1990 dan lulusan sekolah menengah atas meningkat dari 4% pada 1970 menjadi 30% pada 1990 (Hefner 2003:4). Pada saat itu hampir semua anak usia sekolah dasar menjadi murid sekolah (Oey-Gardiner 1997: 11; Hugo 1997: 96) dan partisipasi pendidikan menengah dan tinggi meluas secara substansial, di samping pendaftaran sekolah tinggi yang beragam dari akhir 1980-an untuk memenuhi tuntutan yang tinggi atas tenaga yang terlatih baik di bidang teknik maupun manajerial (Oey-Gardiner 1997:158-161; Robinson 1996).

Secara signifikan, perkembangan kelas menengah baru pekerja kerah putih dalam bisnis-bisnis besar, birokrasi dan profesi meliputi tidak hanya mereka yang menempuh sistem pendidikan pemerintah yang sekuler (umumnya orang-orang yang berlatar belakang Muslim yang kurang taat), tetapi juga mereka yang menempuh sistem pendidikan Islam. Program perluasan pendidikan Orde Baru mencakup pembiayaan bagi sekolah agama Islam (pesantren) agar mereka bisa berkenalan dengan pelajaran-pelajaran umum dari kurikulum sekolah umum di samping ilmu-ilmu keislaman. Pemerintah juga menyediakan peningkatan biaya bagi sekolah menengah yang diasosiasikan dengan pesantren dan lembaga-lembaga pendidikan tinggi (IAIN) yang diminati terutama oleh mahasiswa berpendidikan pesantren. Peluang-peluang pendidikan ini untuk pertama kali memungkinkan banyak Muslim santri, termasuk yang keluarganya memiliki orientasi skripturalis yang kuat, mendapatkan pekerjaan yang bergaji tinggi dalam sektor pelayanan modern (Hefner 2003; Jabali dan Jamhari 2002). Dengan demikian, orang

Muslim dalam kelas menengah baru Indonesia selama akhir Orde Baru meliputi tidak hanya orang-orang dari kalangan keluarga petani yang kurang taat dan strata birokrat (yang disebut Geertz [1960] *abangan* dan *priyayi*), tetapi juga mereka yang berlatar belakang santri dari kelas pedagang lama dan komunitas pedesaan yang berorientasi pesantren.

Meningkatnya akses terhadap pendidikan sekuler dan langkah cepat pembangunan ekonomi dalam konteks internasional perubahan teknologi pasca-industri telah mendorong penyebaran jalan hidup dan sikap kosmopolitan di kalangan kelas menengah dan atas Indonesia yang luas, khususnya sejak 1980-an dan 1990-an. Akan tetapi, ini juga masa ketika banyak Muslim Indonesia, seperti kaum Muslim lain di dunia, menemukan minat baru untuk mengeksplorasi agama yang dipeluknya sejak lahir dan memperdalam kesalehan mereka. Semangat Islam yang ditimbulkan oleh Revolusi Islam Iran pada 1979 dan peristiwa internasional lain mengilhami banyak Muslim yang tidak atau kurang taat untuk menemukan kembali agama mereka. Anak-anak kelas birokrat lama yang keluarganya sebelumnya kurang menekankan kesalehan Islam bagaimanapun menjadi lebih terdidik dalam agamanya ketimbang orang tua mereka akibat persyaratan tegas Orde Baru bagi mahasiswa, sekalipun di sekolah umum, agar mendapatkan setidak-tidaknya satu jam pelajaran agama setiap pekan di seluruh tingkatan pendidikan. Rehabilitasi umum terhadap kesalehan Islam (seperti melalui penggunaan salam Islam, perempuan memakai jilbab dan masuknya shalat Jumat di lingkungan perusahaan) dipertegas oleh peralihan Soeharto sendiri dalam keberagamaan publik pada 1990-an ketika ia mengurangi simpatinya yang sudah lama dikenal kepada mistisme kebatinan dan mulai menonjolkan pelaksanaan hajinya dan pengajian Al-Qur'an bagi keluarganya di kediamannya.

Muslim kelas menengah dan elit pada 1980-an dan 1990-an mampu memenuhi minatnya dalam mendalami agamanya melalui sejumlah sumber pendidikan Islam yang tidak ada sebelumnya.

Sumber ini tidak hanya meliputi buku, majalah, pamflet, dan kolom surat kabar, tetapi juga acara-acara televisi yang semakin banyak tentang Islam dan, sejak akhir 1990-an, situs internet. Seperti di dunia Arab, di mana menanjaknya tingkat melek huruf dan pendidikan umum mendukung perkembangan bahan cetak dan media elektronik mengenai Islam (Eickelman 1992; Eickelman dan Anderson 1999), demikian pula di Indonesia, media baru menyuarakan jenis-jenis baru otoritas keagamaan: bukan saja ulama didikan pesantren, tetapi para akademisi, jurnalis, dai otodidak, dan lain-lain. Para intelektual Muslim dan dai media massa ini menyampaikan bentangan luas penafsiran tekstual dan gaya keagamaan (Hefner 1997; Riddell 2001: 287 dan seterusnya). Begitu populernya sejumlah penceramah media massa sehingga mereka menjadi benar-benar selebritis. Pada 1990-an, 'dai sejuta umat' Zainuddin MZ, misalnya, menyelenggarakan tabligh akbar di ruangan terbuka dan di televisi, kemudian masuk ke partai politik atas nama Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Ia kemudian mendirikan partai politiknya sendiri dengan memanfaatkan popularitas tersebut dan mencalonkan diri sebagai presiden pada 2004. Sejak peralihan abad lalu, sekelompok penceramah muda lainnya di TV seperti Abdullah Gymnastiar (Aa Gym) dan Arifin Ilham telah menarik ribuan orang urban kaya kepada acara-acara yang disiarkan dari masjid-masjid besar. Namun, penceramah TV kelas atas seperti Jefry al-Bukhori dan Yusuf Mansur menggabungkan *talk-show* dan hiburan ala opera sabun dengan pesan nilai-nilai Islam atau memberikan pesan didaktik yang lebih konvensional sebagai pengisi pesan di tengah-tengah acara-acara lain di TV, atau komentator atas acara tersebut.

Inovasi lain kelas menengah baru, *think tank* Islam dan lembaga pendidikan Islam komersial bagi orang dewasa, yang menawarkan pendidikan agama terstruktur kepada kaum Muslim yang terbiasa dengan kuliah gaya universitas dan berhasrat memperoleh standar riset historis dan analisis kritis tingkat tinggi yang diterapkan pada studi-studi agama. Tipe lembaga ini dipelopori di Jakarta pada 1986 oleh Yayasan Paramadina di bawah pimpinan intelektual

terkemuka Nurcholish Madjid. Sementara yayasan pendidikan gaya modern semacam itu berbeda pandangan, Paramadina di bawah kepemimpinan Nurcholish mengajukan pendekatan progresif secara sosial dalam membaca teks resmi Islam. Melalui penerbitan, kuliah dan kursus di Paramadina, Nurcholish dan sekelompok intelektual Muslim sealiran yang diasosiasikan dengan gerakan pembaruan atau neo-modernis, menunjukkan betapa pemahaman atas konteks historis wahyu dapat mengungkap secara lebih baik makna etika universal di balik penafsiran harfiah yang dipahami secara konvensional. Mereka berharap hal itu dapat membebaskan kaum Muslim dari pemahaman sempit secara kultural tentang Islam yang telah membelenggu mereka pada bentuk-bentuk sosial yang sudah ketinggalan zaman. Karena itu, metode mereka yang 'kontekstual' dan 'substansial' menjadi basis bagi gelombang baru pemahaman liberal tentang kesesuaian Islam dengan demokrasi, Hak Asasi Manusia, pluralisme agama, dan penelitian ilmiah (bandingkan Barton 1991, 1995; Hefner 2000; Kull 2005). Sejak 1990-an, Nurcholish juga semakin banyak memberikan perhatian kepada cara bagaimana Muslim modern dapat menumbuhkan kehidupan spiritualnya, banyak menyerupai alur yang ditempuh Hamka, yang tulisan-tulisannya tentang tasawuf banyak ia kagumi (Kull 2005:149-161).

Pengajaran dalam kursus-kursus singkat yang ditawarkan Pusat Studi Islam Paramadina mengikuti pendekatan yang digunakan oleh Nurcholish Madjid dan koleganya. Pengajar tidak hanya mengantarkan mahasiswa kepada 'temuan'-nya tentang makna teks, tetapi juga menyusun analisis hermeneutik dan historis-empiris yang dari situ penafsiran kontekstual lebih tegas ditarik. Karena para pengajar menggunakan pendekatan yang berbeda dan waktu diskusi diberikan pada akhir ceramah, perkuliahan itu mendorong mahasiswa membangun opininya sendiri dalam masalah-masalah agama, seperti dalam bidang kehidupan lainnya. Mahasiswa yang tekun melanjutkan diskusinya setelah kuliah dan menghadiri ceramah tertentu dan seminar

dengan berbagai pembicara yang diselenggarakan Paramadina di tempatnya sendiri atau di hotel besar.

Menjelang akhir 1990-an, sejumlah lembaga pendidikan bagi orang dewasa gaya modern didirikan mengikuti model Paramadina, yaitu lembaga atau yayasan yang didirikan secara formal yang menawarkan kuliah singkat ala universitas dengan silabus tertentu dan dosen yang berasal dari IAIN atau universitas penting lainnya. Jadi, tidak hanya Paramadina, tetapi lembaga lain seperti Tazkiya Sejati, ICNIS (Intensive Course and Networking for Islamic Science), IIMaN (Indonesian Islamic Media Network) dan sayap pendidikan beberapa masjid besar, seperti At-Tin, Al-Azhar, dan Istiqlal, mulai memenuhi tuntutan akan pendekatan kritis-rasional terhadap ilmu agama dan selanjutnya mendorongnya melalui program-program lembaga ini. Penekanan dalam program-program semacam itu ada pada 'pemahaman buku', sama seperti di kalangan gerakan *tarbiyah* mahasiswa berbasis-kampus (cf Damanik 2002; Krainee 2000) yang telah melahirkan pembacaan yang literal dan simplistik atas teks-teks resmi agama dan gaya keberagamaan skripturalis. Namun, keilmuan yang berorientasi pada teks yang dikaji dalam kuliah-kuliah yang ditawarkan oleh lembaga-kembaga seperti Paramadina cenderung mendorong otonomi personal dalam masalah-masalah keagamaan.

Tentu, penekanan pada pembahasan yang terbuka atas tradisi Islam dalam lembaga-lembaga ini bervariasi antara satu program dengan lainnya dan bahkan antara satu pengajar dengan lainnya. Namun, tersedianya berbagai dosen di lembaga-lembaga seperti Paramadina, ICNIS, dan IIMaN ini, masing-masing dengan pendekatannya sendiri, dalam satu lembaga dan bahkan dalam satu program, telah mendorong banyak peserta membangun pandangan personal yang melahirkan keragaman tafsir atas teks-teks Al-Qur'an atau ketentuan-ketentuan hukum. Tipe lingkungan pengajaran keagamaan ini juga mendorong mahasiswa menempuh jalan yang mandiri dalam mempertanyakan atau mencari bimbingan yang lebih memuaskan. Dengan kata lain, bentuk

'pemahaman buku' yang maju ini tidak perlu, dan memang tidak, menunjukkan agenda Muslim skripturalis. Ia juga tidak secara tegas memperkuat konsepsi yang sangat modern tentang rasionalitas yang memandang keberagamaan eksperiensial dan pengambilan inspirasi dari agama lain sebagai kegemaran terhadap magi dan sinkretisme heretik terselubung.

Jauh dari memisahkan diri dari sufisme, lembaga pendidikan Islam komersial baru bagi orang dewasa seperti Paramadina, Tazkiya Sejati, ICNIS, dan IIMaN sebenarnya memasukkan tasawuf dalam tawaran kuliahnya. Di Paramadina, kuliah tasawuf termasuk tawaran yang sangat populer, meskipun mahasiswa harus mengambil mata kuliah prasyarat tentang dasar-dasar Islam sebelum mereka dibolehkan mengambil kuliah tersebut. Banyak mahasiswa mengulang kuliah tasawuf beberapa kali.

Dengan menyampaikan keilmuan teologis dan etis yang canggih tentang tradisi sufi, lembaga pendidikan Islam komersial baru ini membantu melawan sebagian stereotip negatif yang dilekatkan kepada sufisme sebagai tidak lebih dari praktik takhayul syaikh negeri ini. Mereka juga mendorong banyak 'alumni' untuk mencari lebih jauh, di luar kursus tasawuf ini, cara-cara untuk mengembangkan praktik personal dengan sejenis dimensi eksperiensial dan batiniah. Otonomi intelektual yang ditimbulkan oleh kuliah ala universitas ini (di samping karena pasar keagamaan Indonesia yang lebih luas dengan keragaman produk Islam dan penyedianya) dengan mudah dapat dipraktikkan dalam mencari sufisme seperti mudahnya mencari pembelajaran skripturalis. Dan bersamaan dengan minat publik terhadap sesuatu 'yang sufi' yang semakin diperkokoh oleh keterbukaan kelas menengah dan elit Muslim terhadap pasar spiritual global melalui TV kabel, internet, majalah perempuan, dan kunjungan guru-guru dan program New Age yang diimpor, banyak Muslim 'modern' yang tertarik mencari kesempatan lebih banyak untuk belajar tentang dimensi 'spiritual'[9] yang lebih dalam dari agamanya melalui berbagai bentuk sufisme.

Jaringan Baru Sufi Urban dan Keberagamaan Mutakhir Muslim Kosmopolitan

Dapat diduga bahwa kaum terpelajar Muslim kontemporer yang tertarik terhadap spiritualitas sufi akan menghindari tarekat, mengingat citra negatif yang telah membebani tarekat di lingkungan modernis Muslim. Memang, banyak modernis Muslim dan skripturalis lain yang 'masih alergi' (demikian umumnya mereka mengemukakan) terhadap tarekat. Namun, kisah-kisah baru yang telah terjadi sejak pertengahan 1990-an dan sejumlah studi ilmiah tentang tarekat tertentu yang memiliki partisipan dari kelas menengah terdidik dan kalangan elit (Howell 2001; Syafi'i 1996; Sila 2000; Thoyibi 1996) menunjukkan bahwa masalahnya tidak selalu demikian.

Wawancara yang saya lakukan di Jakarta antara 2001 dan 2005 dengan pendukung kuliah tasawuf di Paramadina dan Tazkiya Sejati yang juga mulai mengeksplorasi aktivitas sufi lain membantu menjelaskan hal ini. Wawancara ini, dan pengamatan terhadap penyelenggaraan dan aktivitas yang telah dijalankan peserta kuliah singkat sebelumnya, menunjukkan bahwa ada sikap saling melengkapi antara lembaga komersial baru yang menyelenggarakan studi formal tentang sufisme dan tarekat. Tarekat dan lembaga pendidikan Islam komersial bagi orang dewasa merupakan bagian dari jaringan sumber daya sosial yang lebih besar yang diciptakan untuk memenuhi tuntutan baru kaum Muslim kosmopolitan terhadap cara-cara untuk mempelajari dan mempraktikkan spiritualitas batiniah Islam untuk menumbuhkan kehidupan batin yang lebih kaya, yang dapat kita sebut "kedalaman spiritualitas." Dalam hal ini, secara signifikan, jaringan baru sufi urban, lembaga 'tradisional' seperti tarekat menunjukkan adaptasi yang berbeda terhadap lingkungan urban modern; sebaliknya, organisasi formal bergaya modern dan didirikan secara khusus dan melalui kontrak seperti lembaga

pendidikan komersial bagi dewasa juga berperan sebagai dasar perekrutan bagi pengajian dan pelanggan pendidikan gaya tradisional lainnya. Pada saat yang sama, lembaga pendidikan Islam komersial modern berperan sebagai panggung yang dapat melejitkan karier para pengajarnya sebagai dai selebritis, masuk ke televisi dan media massa lainnya. Lebih jauh, mahasiswa yang mengambil kuliah ala universitas mengembangkan apresiasinya terhadap pola penyelenggaraan dan kemudian mendirikan usaha penyelenggaraan dan kursus sendiri.

Bentuk jaringan urban sufi ini dapat dilihat sepintas dengan mengamati secara lebih mendalam cara yayasan pendidikan Islam komersial bagi orang dewasa ini melayani minat terhadap sufisme. Yayasan Paramadina, yang memelopori bentuk kuliah singkat bagi pasar tingkat atas dengan tujuan memperluas akses publik terhadap keilmuan neo-modernisnya, telah menawarkan kajian tentang tasawuf sebagai bagian dari kuliah yang lebih luas tentang Islam. Para mahasiswa disyaratkan untuk mengambil tiga mata kuliah lain, yang dilaksanakan sekali sepekan selama beberapa bulan, tentang dasar-dasar agama, sebelum mengambil pengantar tasawuf. Kursus tidak berkala lain dan kuliah tingkat tinggi tentang tasawuf ditawarkan dari waktu ke waktu. Kursus tidak berkala ini semula diselenggarakan di kantor yayasan di lingkungan pemukiman elit Pondok Indah Jakarta. Kemudian, setelah peluncuran Klub Kajian Agama Paramadina di sebuah hotel bintang lima, kursus dan diskusi tentang tasawuf juga diadakan di lingkungan yang agak pantas. Namun demikian, kombinasi tempat sosial yang memberikan kenyamanan kaum cerdik urban pada Jumat sore dan bentuk sejumlah kuliah singkat oleh pembicara tamu dan tokoh utama Paramadina, Nurcholish Madjid, dilanjutkan dengan diskusi panjang terbukti populer, terutama topiknya membahas agama dan politik atau tasawuf. *Workshop* studi agama yang bermarkas di hotel menjadi banyak ditiru. Yayasan akhirnya mendirikan universitas tersendiri, Universitas Paramadina,[10] yang dari waktu ke waktu menawarkan kuliah akhir pekan tentang tasawuf bagi para mahasiswa non-gelar.

IIMaN (Indonesian Islamic Media Network), yang disponsori oleh para pendiri penerbit buku Islam, Mizan, berusaha memperlebar pendidikan Islam liberal ala universitas, termasuk studi tasawuf, ke publik via internet. Setelah keberhasilan terbatas di *web*, IIMaN mengalihkan bisnis ke kuliah tatap muka yang ditawarkan untuk tujuan komersial. ICNIS (Intensive Course and Networking for Islamic Studies) didirikan oleh para dosen dari Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah Jakarta yang juga menjadi dosen di Paramadina (terutama Nasaruddin Umar). ICNIS juga memanfaatkan internet secara kreatif, tetapi juga melaksanakan kursus-kursus di serambi masjid UIN, yang menawarkan kuliah dasar tentang studi Islam dan tasawuf. ICNIS juga menyediakan forum bagi alumni Paramadina yang tertarik terhadap gerakan pertumbuhan internasional dan gagasan New Age yang mulai beredar pada akhir 1990 (seperti Training Peran Orang Tua, Quantum Learning, Emotional Intelligence, IQ Spiritual, Reiki dan *Celestine Prophecy*) untuk mengkaji relevansinya dengan kehidupan dan spiritualitas Islam.[11] Beberapa program tentang gerakan pertumbuhan dan topik-topik New Age kemudian diperkenalkan dalam seri ceramah tak berkala di Paramadina.[12]

Yayasan Tazkiya Sejati, sebaliknya, didirikan secara khusus untuk memperkenalkan tasawuf kepada kaum cerdik urban melalui format kuliah singkat. Mata kuliahnya ditawarkan secara komersial, tetapi dengan subsidi derma dari pendiri dan patron yayasan, Sri Adyanti Rachmadi (Ibu Yanti), putri mantan Wakil Presiden Sudharmono dan istri milioner pemilik McDonald. Ibu Yanti, mantan murid Paramadina, terilhami untuk mendirikan organisasi setelah menikmati ceramah Jalaluddin Rakhmat tentang tasawuf di Paramadina dan melihat manfaat yang diberikan oleh ceramah-ceramahnya di lingkungan kelompok studi perempuannya sendiri.

Sementara organisasi-organisasi ini memberikan setidaktidaknya studi pengantar tentang tasawuf, dan Tazkiya Sejati

sebenarnya mencurahkan banyak kurikulumnya untuk itu, para penyelenggara kuliah singkat tidak berusaha menawarkan dukungan penuh bagi perkembangan spiritual seperti yang diberikan tarekat. Dalam tarekat, pengajaran dilakukan melalui relasi jangka panjang dan menyatu antara syaikh, atau salah seorang wakilnya, dan murid. Sementara guru spiritual ini dapat mengawasi studi kelompok atas teks sufi dalam perannya sebagai guru pesantren, sebagai guru tarekat yang berbasis di pesantren mereka memberikan bimbingan personal kepada para murid dalam upayanya mengikuti ketentuan spiritual tertentu yang bertujuan pada perbaikan etika dan pengalaman mistis. Ini umumnya terjadi saat memberikan ketentuan pembacaan zikir dan wirid tertentu, membimbing murid tentang pengalaman dengan peribadatan ini, dan menawarkan bimbingan umum dalam perilaku kehidupan dengan penekanan khusus pada pembentukan karakter yang akan mendukung kesadaran spiritual puncaknya melalui pelaksanaan tobat (*tawbah*), kesalehan (*wara'*), kesabaran (*shabr*), tawakal dan kebaikan lainnya.

Tarekat juga menawarkan peluang bagi tercapainya kekayaan emosional kolektif melalui zikir dan pembacaan shalawat atas Nabi dan keluarganya. Bagi banyak murid, ini sangat menarik, terlepas dari dedikasinya menuju jalan kesadaran mistis yang rumit. Ritual berjamaah juga memberikan peluang bagi sosialisasi dan jalinan persahabatan akrab di kalangan sesama murid, yang memiliki nilai personal dan spiritual bagi pihak peserta, seperti telah ditunjukkan Chih dalam buku ini tentang kaum migran baru yang menggunakan *rawdlah* yang ditetapkan oleh tarekat Khalwatiyah Dumiyah di Mesir Utara dan juga ditunjukkan Webner tentang tarekat yang dijalankan oleh kaum migran Asia Selatan di Inggris.

Sebaliknya, lembaga pendidikan komersial modern bagi orang dewasa yang didasarkan pada relasi kontrak dan terbatas, tidak dapat menawarkan pengarahan spiritual yang sangat personal dan berakhir terbuka, atau menyerupai kepuasan ibadah dan

kenikmatan ritual berjamaah. Ini kemudian memunculkan masalah bagi para mahasiswa yang ingin melampaui teori menuju praktik. Ke mana mereka dapat memperoleh pertolongan?

Kebanyakan Muslim mengetahui beberapa cara pelaksanaan zikir. Pembacaan zikir singkat biasanya ditambahkan setelah shalat wajib di lingkungan 'tradisionalis' (yang berorientasi pada Nahdlatul Ulama, umumnya). Untuk bentuk zikir yang lebih lama (yang jika dibaca berulang-ulang dapat mempermudah pengalaman mistis) dan yang menjadi uraian ritual khas peribadan sufi itulah diperlukan bimbingan khusus dari syaikh. Jadi, secara teoretis, setiap orang dapat melakukan zikir sendiri dengan melipatgandakan bacaan dari Al-Qur'an yang biasa digunakan. Begitu juga, nilai etika yang dikaji para murid adalah topik-topik khotbah, pamflet dan buku-buku populer yang sudah akrab. Namun, umum diyakini bahwa manfaat pembacaan zikir semakin besar dalam lingkungan ibadah berjamaah. Kearifan konvensional juga meyakini bahwa mereka yang ingin menapaki jalan pengembangan spiritual memerlukan baiat dan bimbingan yang terus-menerus dari seorang syaikh, baik dalam praktik peribadatannya maupun dalam tingkah laku personalnya, yang harus mendukung praktik tersebut dan melaluinya buahnya dapat diungkap. Lembaga pendidikan Islam komersial bagi orang dewasa, yang karena masanya pendek tidak memasukkan layanan seperti ini, meskipun menawarkan kepada mahasiswa jalan kecil menuju praktik pengabdian dan bahkan cara menghubungkan dengan penyelenggara pengajaran sufi konvensional.

Sementara Paramadina dan penyelenggara kuliah singkat lainnya dengan tegas mempertahankan format ceramah akademiknya, Tazkiya Sejati, konsisten dengan fokus utamanya pada tasawuf, sesungguhnya mengawali dan mengakhiri kuliahnya dengan membacakan doa singkat yang bernada ibadah dan reflektif. Tazkiya juga menerbitkan sebuah buku tentang doa-doa sufi, *Mafatih al-Jinan* (Kunci-Kunci Surga), yang dikumpulkan oleh dosen utamanya, Jalaluddin Rakhmat. Murid-murid Tazkiya

dianjurkan menggunakan doa-doa seperti itu untuk mendukung praktik penyucian batin personalnya.

Namun, baik Paramadina maupun Tazkiya Sejati dalam beberapa hal menghubungkan murid-muridnya dengan tarekat aktual, di mana mereka, jika berminat, dapat menerima dukungan lebih luas tentang praktik sufi. Paramadina melakukan hal ini pada 1990-an dengan menyelenggarakan perjalanan dengan bis secara tak berkala ke Pesantren Suryalaya di pedesaan Jawa, pusat Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah (TQN) yang dipimpin oleh KH Sahibul Wafa Tajul Arifin (atau Abah Anom). Salah seorang dosen tetap Paramadina, Asep Usman Ismail, yang juga dosen di Universitas Islam Negeri Jakarta dan ayahnya seorang dai TQN Suryalaya di daerah Pelabuhan Ratu, mengurus kunjungan-kunjungan awal sehingga para mahasiswa yang mengikuti kuliah dasar tasawuf dapat melihat langsung kehidupan salah satu tarekat yang lebih terbuka dan progresif. Dahulu, Paramadina menyelenggarakan uzlah akhir pekan di lingkungan yang menyenangkan di luar Jakarta dengan guru spiritual berwenang dari TQN Suryalaya, tetapi hal ini dihentikan untuk menghindari tuduhan tengah mempromosikan tarekat. Tazkiya Sejati, di sisi lain, secara positif mendorong para mahasiswa dalam kuliahnya agar bergabung dengan sebuah tarekat untuk memperoleh manfaat dari dukungan dan arahan spiritual yang ditawarkan tarekat. Para anggotanya kemudian berafiliasi dengan sejumlah tarekat, termasuk Qadiriyah wa-Naqsyabandiyah, Rida'iyah, Syattariyah dan Tijaniyah.

Terlepas apakah penyelenggara kuliah singkat komersial itu benar-benar mengadakan penyingkapan terhadap tarekat atau tidak, para mahasiswa dapat berhubungan dengannya melalui dosen-dosen yang juga guru spiritual tarekat yang berwenang (*wakil talqin*). Beberapa di antaranya, seperti Asep Usman Ismail, berkarier akademik (kebanyakan di UIN Jakarta). Yang lain, seperti Zainal Abidin, pemimpin sebuah pesantren di Sukabumi, adalah ulama yang mengajarkan ilmu-ilmu Islam klasik kepada anak-

anak sekolah desa, tetapi memiliki kualitas intelektual dan fleksibilitas sosial untuk berbaur dengan kaum cerdik urban dan beradaptasi dengan format perkuliahan universitas.

Pengajar kuliah singkat yang merupakan wakil suatu tarekat juga dapat menghubungkan para mahasiswa dengan cabang lokal tarekatnya. Di cabang-cabang tarekat seperti TQN Suryalaya terlihat jelas bahwa relasi yang sangat hierarkis dan keakhiratan yang menjadi ciri khas tarekat di pedesaan tidak ditemukan. Guru spiritual yang hidup di kota dan mencari nafkah dari ekonomi perkotaan berinteraksi dengan murid-muridnya dengan cara yang sama ia bergaul dengan orang lain. Pertemuan di cabang tarekat diadakan secara lokal di rumah teman atau di masjid terdekat memungkinkan murid-murid di kota menjalankan pekerjaan tetap dan tanggung jawab keluarganya. Lebih jauh, tarekat telah mengadopsi struktur organisasi formal untuk menangani masalah administrasi yang berhubungan dengan penyelenggaraan majelis cabang dan sumbangsih kepada aktivitas organisasi pusat. Ini memberikan ruang yang sangat besar bagi orang lain, di samping pemimpin spiritual, untuk memperoleh tingkat pengaruh. Pertemuan pengurus organisasi ini menggunakan bentuk ikatan demokratis yang sama dengan yang ditemukan dalam organisasi sukarela lainnya. Anggota biasa juga menentukan pilihannya sendiri terhadap majelis zikir reguler dengan menghadiri majelis cabang, tempat imam atau dai kesukaannya akan hadir, tanpa mempertimbangkan jarak. Meskipun ini menimbulkan ketegangan, sedikit tekanan sosial dapat dilakukan untuk membatasi praktik kebebasan dalam kondisi seperti itu.

Namun, tidak semua pengajar kuliah singkat itu adalah eksponen atau bahkan simpatisan tarekat. Dalam beberapa hal, ada cara lain bagaimana pengajar di lembaga pendidikan Islam komersial untuk dewasa dapat memfasilitasi studi lebih jauh tentang tasawuf berdasarkan teks atau kesempatan untuk sejenis peribadatan atau disiplin sufi. Salah satu cara mereka melakukan hal ini adalah melalui relasi pengajaran informal konvensional

yang dibangun berdasarkan kepentingan personal. Karena itu, murid-murid seorang pengajar populer yang ingin terus belajar dengan pengajar itu secara privat akan menghadiri salah satu pengajian informalnya secara terus-menerus atau menseponsori secara tulus pengajar tersebut untuk memberikan kuliah secara teratur. Penekanan dalam pengajian informal dan lebih kecil ini sangat bervariasi, tetapi mencakup studi tasawuf berdasarkan teks (sebagai contoh, kuliah dari Jalaluddin Rakhmat yang disponsori Ibu Yanti di lingkungan ibu-ibu dan kelas privat yang diajarkan oleh Asep Usman Ismail dengan dukungan salah seorang mantan muridnya). Ini juga mencakup klinik penyembuhan (seperti yang ditawarkan oleh dosen hukum Islam Zen al-Hadi), bimbingan pribadi dan bantuan karismatik (seperti yang ditawarkan oleh dosen Paramadina Agus Abubakar) dan bahkan praktik pelaksanaan zikir dan wirid untuk membangun kekuatan batin yang diperlukan untuk menghadapi cobaan pribadi atau ancaman fisik (seperti yang dahulu ditawarkan oleh Nasaruddin Umar di masjid UIN Jakarta).

Ceramah di lembaga pendidikan Islam komersial untuk dewasa juga memberikan kepada staf pengajar, yang kebanyakan berasal dari universitas, kesempatan untuk mengembangkan gaya yang agak lebih populer dan membangun hubungan yang menjadi dasar bagi karier keduanya sebagai penceramah atau dai. Perusahaan-perusahaan besar merekrut pengajar populer lewat Paramadina, di samping langsung ke universitas mereka masing-masing, untuk menyampaikan ceramah dalam *workshop* pengembangan pegawai yang mungkin menggunakan, misalnya, cara-cara sufi tentang refleksi etika. Perusahaan-perusahaan juga memesan pengajar populer yang juga memiliki praktik sufi untuk melaksanakan pembacaan zikir dan menyampaikan khotbah Jumat ruangan kantor mereka. Para pengajar seperti itu dapat pula menawarkan *workshop* komersial tentang spiritualitas Islam yang memperkenalkan peribadatan sufi, atau membimbing haji dan umrah yang memberi mereka kesempatan untuk mewarnai komentar mereka dengan pandangan-pandangan sufi.

Kegiatan yang terakhir ini, di samping kegiatan mengajar di televisi dan radio, menjadi dasar karier utama bagi sebagian pengajar kuliah pendek seperti Wafiuddin, yang berasal dari latar belakang bisnis dan IT, bukan dari lingkungan universitas, dan bertindak sebagai guru spiritual bagi tarekat Naqsyabandiyah Haqqani.

Kreativitas yang ditunjukkan para intelektual Muslim kosmopolitan dalam menyelenggarakan studi Islam yang *njelimet*, termasuk tasawuf, di luar pesantren dan universitas, dan ke arena publik telah ditandingi oleh inisiatif banyak mantan murid kuliah pendek untuk memenuhi minat keagamaannya setelah menyelesaikan kuliah tersebut. Mereka tidak hanya mengikuti para pengajarnya dalam program pengajian privat, *workshop*, tarekat dan program safari keagamaan, sebagian malah membentuk kelompoknya sendiri berdasarkan format Paramadina. Kelompok 'turunan' ini, seperti induk organisasinya, membawa akademisi dan otoritas keagamaan lain untuk menyampaikan kuliah kepada kelompok yang begitu jauh dari penyelenggara utama kuliah singkat di Jakarta melalui perjalanan yang menyenangkan secara reguler. Namun, program mereka bukanlah salinan apa adanya. Sebuah kelompok di Bogor yang dirancang menurut model Paramadina oleh para peserta terdahulu, misalnya, mengikuti Paramadina dalam menawarkan kurikulum yang luas tentang studi Islam, tetapi juga menggunakan doa-doa Tazkiya Sejati dan mengorganisasi ekspedisi untuk mengikuti berbagai kegiatan 'spiritual' seperti pagelaran musik sufi. Pendirinya, Ibu Deti, juga menulis doa-doanya sendiri, yang ia gunakan untuk membuka acara-acara kelompok dan pertemuan sosial lainnya.

Para peserta terdahulu yang tertarik melalui Paramadina, Tazkiya Sejati dan kajian-kajian singkat lainnya mengenai tasawuf juga bergerak sendiri untuk mengeksplorasi kemungkinan-kemungkinan pengayaan spiritual dan personal yang ditawarkan oleh organisasi gerakan perkembangan internasional dan New Age yang tidak terkait dengan Islam. Di antara yang paling populer

adalah Parent Effectiveness Training, Asia Work, Reiki, dan Raja Yoga Brahma Kumari. Ceramah, diskusi dan *workshop* yang diselenggarakan di Paramadina dan ICNIS tentang program-program semacam itu membantu mengenalkan kaum Muslim kepada gerakan-gerakan tersebut. Beberapa orang Muslim siap menilai tekniknya bagi pengembangan personal dan spiritual sebagai teknik yang sangat 'sufi,' dalam arti bahwa semua itu dapat memperkuat refleksi dan penyucian diri atau memperdalam kesadaran meditasi. Artikel majalah perempuan juga menganalisis secara psikologis praktik spiritual seperti Reiki dan Raja Yoga, dengan memaparkannya sebagai metode untuk mengurangi stres yang memiliki manfaat kesehatan dan dapat membantu kepercayaan diri dan konsentrasi dalam bisnis dan studi. Dengan begitu, setiap paparan keagamaan yang saling bersaing tentang kekuatan spiritual yang menggerakkan teknik tersebut dapat dikesampingkan dan praktiknya diadaptasi tanpa menodai agama Islam. Jadi, keberagamaan Muslim kosmopolitan seperti bisa jadi eklektik (dalam arti memanfaatkan praktik di luar yang ditentukan dalam ritual Islam ortodoks) tanpa harus menjadi sinkretik.

Kesimpulan

Antusiasme yang telah diperlihatkan oleh sejumlah Muslim terdidik Indonesia dalam tahun-tahun belakangan ini terhadap sufisme, sesuatu yang sebelumnya berada di luar batas lahiriah konsepsi Muslim modernis tentang ortodoksi, mengungkapkan sedikit alur perubahan yang jelas dalam memahami bagaimana menjadi seorang Muslim yang baik dan apa yang membentuk Islam 'modern' bagi orang-orang Indonesia yang berpegang teguh pada agamanya. Sementara agenda rasionalis dari generasi awal Muslim modernis di Indonesia mensyaratkan penghapusan tradisi ekstatik dan kesetiaan sufi dari agama dan mendasarkan agama semata-mata pada praktik skripturalis, lembaga pendidikan dewasa neo-modernis dan gelombang baru lainnya yang merespons

kebutuhan kelas menengah Muslim yang luas malah memberikan kuliah tentang warisan sufi Islam. Lebih dari itu, lembaga pendidikan Islam baru bagi orang dewasa dalam beberapa hal, baik langsung atau tidak langsung, membantu murid-muridnya menemukan lembaga lain yang mendukung mereka mengembangkan praktik personal sufi tentang refleksi etika, peribadatan ritual dan meditasi (zikir).

Lembaga lain ini meliputi tarekat sufi tradisional yang kantor pusatnya umumnya jauh dari wilayah urban pada akhir masa kolonial dan yang kemudian dalam lingkungkan modernis diasosiasikan dengan keberagamaan kampung yang mundur. Tarekat dan lembaga pendidikan Islam komersial bagi orang dewasa yang didirikan sejak 1980-an menawarkan layanan yang dalam beberapa hal bersifat saling melengkapi dengan lembaga pendidikan ala universitas yang lebih baru. Kuliah singkat ala universitas ini menarik orang-orang urban yang apresiatif terhadap pendekatan rasional-kritis dan historis terhadap studi agama. Muslim kosmopolitan mengapresiasinya karena gayanya yang relatif tidak hierarkis dan bersifat komersial semata. Meskipun demikian, sebagian masih menghargai tarekat karena peluang yang diberikannya dalam bimbingan spiritual jangka panjang dan peribadatan berjamaah dan praktik meditasi yang teratur.

Para mantan peserta lembaga pendidikan Islam untuk dewasa ini juga menggunakan kontak-kontak yang dilakukan di tempat-tempat tersebut untuk memenuhi ketertarikan mereka terhadap sufisme di tempat lain dengan kondisi yang berbeda-beda. Ini mencakup: hubungan personal dengan pengajar yang spesialis dalam tasawuf atau memiliki amalan sufi; pengajian informal sang pengajar; kelompok studi yang secara formal dibangun oleh para alumni kursus singkat; *workshop* dan safari keagamaan yang diselenggarakan oleh dosen atau dai berorientasi sufi; berbagai macam gerakan dan aktivitas New Age yang spiritualitasnya diasimilasikan dengan sufisme.

Institusi-institusi ini membentuk simpul-simpul yang dapat disebut sebagai jaringan sufi perkotaan yang baru. Beberapa penghubung yang sangat penting dalam jaringan ini adalah pengajar dari lembaga pendidikan untuk orang dewasa bergaya perguruan tinggi dan murid-murid mereka. Keduanya memiliki inisiatif untuk mengadaptasi pendidikan agama dan bimbingan bagi pasar baru yang diciptakan oleh 'penghijauan' dan perluasan kelas menengah Indonesia. Mahasiswa, secara khusus, telah melakukan penilaian kritis dan otonom dalam mencari bentuk-bentuk sufisme (baik tradisional maupun garda depan) yang memiliki citra negatif pada masa lalu namun mereka tafsirkan sebagai sesuai dengan ortodoksi Islam dan mereka ubah untuk memenuhi kebutuhan mereka.

Menariknya, gerakan perkembangan internasional dan aliran-aliran spiritual New Age terbukti menarik bagi kalangan Muslim kota selama dua dasawarsa terakhir, namun hanya bila teknik-tekniknya dan konsepnya telah didekonstekstualisasi, dipsikologisasi atau dimedikalisasi (diobati) secara religius. Semuanya dengan demikian telah dibaca sebagai 'spiritualitas' dan melalui sufisme yang diasimilasikan dengan Islam. Dalam gerakan perkembangan dan New Age dunia atraktif produk dan ide internasional bertemu dengan dunia identitas keagamaan yang asli dan kebanggaan terhadap tradisi sendiri. Ini terjadi bahkan saat kelompok kebatinan semakin tidak populer. Kelompok kebatinan juga mengajarkan sistem kedalaman spiritualitas dan pengembangan pribadi, namun mereka tetap mempertahankan identitas mereka yang parokial dan khas, wahyu mereka sendiri dan doktrin pra-paket mereka yang membuat mereka berbeda sebagai quasi-denominasi pada saat ketika identifikasi dengan Islam sebagai agama global dan kesalehan Islami yang otentik menjadi begitu penting bagi kaum Muslim Indonesia. Kelompok kebatinan ini meremehkan citra agama yang sebenarnya dapat mengiklankan sintesis tradisi agama dunia dan lokal. Bagaimana pun ketika banyak kaum Muslim kota bersiap untuk memasukkan sufisme ke dalam batasan Islam autentik, kebatinan yang tertinggal

dalam kelompok 'kepercayaan' di bawah kepengurusan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan semakin tersisih.

Dalam mengikuti studi akademik tentang sufisme pada lembaga pendidikan untuk orang dewasa yang bergaya baru dan kemudian menemukan jalan untuk mengamalkannya, kosmopolitan Indonesia, terutama kelompok modernis Muslim, tidak hanya mengesahkan restorasi sufisme ke dalam ortodoksi Islam, namun juga membentuk standar normatif untuk agama yang sesuai dalam negara Indonesia modern. Generasi awal Muslim modernis dan skripturalis lainnya telah membuat kompromi politik mengenai definisi agama dalam undang-undang di mana agama dipahami sebagai skripturalis, rasional, kongregasional, dan eksklusif. Sebaliknya, generasi berikutnya, yang telah menikmati kemajuan ekonomi di bawah kepemimpinan Soeharto dan telah terbawa ke dalam proses global yang lebih intens dari modernisasi abad ke-21, memiliki konsepsi yang berbeda tentang modernitas agama. Masih menggunakan bentuk-bentuk rasional organisasi untuk tujuan-tujuan keagamaan (seperti membentuk yayasan, perusahaan bisnis dan sejenisnya), banyak kalangan Muslim perkotaan yang agamis menolak spiritualitas yang kering yang difavoritkan kelompok modernis awal, dan lebih menyukai spiritualitas eksperiensial yang diidentifikasi dengan sufisme.

Namun, rasionalitas intelektual dan juga rasionalisasi institusional masih berperan dalam keberagamaan sufi kosmopolitan. Keahlian berpikir kritis yang dipelajari selama bertahun-tahun pendidikan umum dan diterapkan ke dalam Islam dalam kursus-kursus pendek mereka telah mengasah hasrat para pelajar kursus singkat untuk memilih, baik dalam sumber-sumber komentar agama maupun bentuk-bentuk ungkapan keagamaan. Kemampuan rasional-kritis yang dicapai melalui program bergaya universitas ini juga membantu mempraktikkan otonomi dalam lingkup religius, dengan memberi orang kepercayaan untuk terus maju, setelah menyelesaikan kursus, untuk mendapatkan bagi diri mereka cara-cara kepuasan spiritual dalam pasar agama yang

masih belum maju dan terbatas. Dalam memilih dan membuat cara sendiri untuk memenuhi kebutuhan spiritual mereka, sufi-sufi baru telah membalik citra negatif yang ada pada keberagamaan eksperiensial dalam konstruksi agama yang modern dan tinggi. Juga dengan bersiap untuk menggunakan pandangan psikologis dan spiritual dan teknik dari tradisi-tradisi lain dan menggabungkannya ke kedalaman spiritual tradisi Islam, asosiasi negatif yang dulu menempel pada eklektisisme dalam agama sekarang sebagiannya telah terhapus.

Ada kesamaan kuat di sini dengan model-model keberagamaan di dunia non-Muslim, dan bukan hanya, menurut saya, karena banyak produk agama yang sekarang diimpor dari Barat. Namun proses modernisasi dan globalisasi di seluruh dunia merangsang proses yang sama atas sistem diferensiasi dan rasionalisasi institusional, meskipun berada dalam bingkai hukum historis yang berbeda (bandingkan Eisenstadt 2002). Lebih lanjut dunia Islam dan Kristen, penjajah dan terjajah, dunia pertama dan dunia ketiga, produsen global dan konsumen, semuanya telah dan akan terus terkait dalam penciptaan dialog tentang apa yang diimplikasikan proses perubahan sosial dan apa artinya bagi kehidupan keagamaan kita semua. Bahwa umat Protestan pasca-Pencerahan, Katolik packa-Vatikan II, dan puritan Muslim modernis yang semuanya harus menemukan konsepsi mereka tentang agama modern yang dikembangkan oleh generasi lanjut dari pencari spiritual, lebih sadar dengan keterbatasan ilmu dan mau mengalami agama tidak hanya melalui intelek namun melalui keseluruhan manusia (bandingkan Lambert 1999; Voye 1999) tidaklah mengagetkan.

Pengakuan

Riset yang menjadi dasar *paper* ini dibiayai oleh Australian Research Council di bawah ARC Discovery dan hibah dari Griffith University. Saya mengucapkan terima kasih atas dukungan

dan bantuan dari kolega dan teman-teman Indonesia yang menyumbangkan waktu dan pikiran, juga komentar editorial dari Martin van Bruinessen.

CATATAN

[1]Ini tidak untuk mengomentari karakter tarekat yang sebenarnya yang dalam banyak hal berbeda dari satu kelompok ke kelompok lain. Selanjutnya tokoh-tokoh sejumlah kelompok sufi bergabung mengkritik kelompok lainnya yang dianggap menyimpang (van Bruinessen 1994; 1999).

[2]Bukti dari warisan sufi terbukti contohnya dalam Subud, Sapta Dharma, Sumarah dan Sadhar Mapan.

[3]Contoh laporan dalam majalah populer Indonesia lihat Amanah 36 (1987, halaman muka dan hal. 6-10), *Ulumúl Qur'an* I (1): 92-97 (1989); dan Gatra 46 (6): http://www.gatra.com/VI/46/LKH2-46.ht (2000)

[4]Kelompok sufi ortodoks di sini merujuk pada kelompok sufi yang mu'tabarah.

[5]Presiden Soekarno menanamkan konsepsi populer bahwa ia memiliki benda-benda yang memiliki kekuatan mistik yang merupakan ciri-ciri tradisional raja-raja Jawa.

[6]Beberapa kelompok Budha mengajarkan meditasi pada 1950-an setelah para pendeta yang dilatih dalam Theravada bergabung dalam reformasi Buddhisme di Indonesia. Namun, praktik Budha yang biasa dibentuk di sekitar peribadatan kongregasi yang tetap dan representasi resmi dari Budhisme yang diterbitkan ole Departemen Agama menjadi dasar sifat-sifat reformasi kongregasi Budhisme.

[7]Menyusul restrukturasi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, golongan kepercayaan sekarang berada di bawah Departemen Budaya dan Pariwisata. Bagi banyak kuping, 'budaya dan pariwisata' memiliki artinya yang kurang serius daripada 'pendidikan dan kebudayaan' yang adalah bukti peminggiran kebatinan.

[8]Wahyu yang menjadi dasar ajaran Pangestu diberikan oleh Raden Soenarto Mertowardojo (Hardjoprakoso dan Sumodiharjo, 1987).

[9]Padanan dalam bahasa Indonesia spiritual dan yang berhubungan dengan spiritualitas semakin banyak dipakai akhir-akhir ini sejalan dengan kemampuan bahasa Inggris yang semakin luas untuk menerangkan ide kedalaman dimensi generik yang terjadi pada setiap agama. Padanan Inggris ini mengganti istilah kebatinan yang ada sebelumnya yang secara literal berarti 'batin' (kehidupan batin spiritual) sebagai lawan dari penggunaannya yang sempit sebagai cara untuk merujuk pada tradisi mistik pribumi seperti sebelumnya. Nurcholish Madjid dan teman-teman mudanya seperti Komaruddin Hidayat melakukan banyak untuk penggunaan istilah ini dalam tulisan-tulisan mereka, namun Nurcholish, secara khusus, begitu beperhatian untuk membedakan basis spiritual antara kehidupan Islam dan kultus New Age (Kull 2005: 149ff).

Kuasa Jibril dari Sufisme Perenial Salamullah hingga Spiritualisme Eden[1]

Ahmad Syafi'i Mufid

Pendahuluan

Dalam dua dasawarsa terakhir sufisme bangkit kembali, tidak saja di wilayah pedesaan, tetapi juga di wilayah perkotaan. Kebangkitan sufisme tersebut ada yang berbentuk tarekat (*sufi order*), tetapi ada pula perkumpulan sufisme tanpa mengikuti cara-cara tarekat. Tarekat adalah sebuah metode praktis untuk membimbing para pengamal (*seeker*) meniru cara berpikir, perasaan, dan tindakan menuju peningkatan tahapan-tahapan dan keadaan (*maqamat* dan *ahwal*) untuk mencapai hakikat. Secara praksis, tarekat sering dipandang sebagai metode kontemplasi dan olah jiwa dengan cara-cara tertentu sesuai dengan pengetahuan dan pengalaman guru (*mursyid*).[2] Ulama-ulama sufi di Jawa mengartikan tarekat (*thariqah*) adalah melakukan kegiatan olah batin, latihan-latihan (*riyadhah*) dan perjuangan (*mujahadah*) kerohanian. Di kalangan pesantren tradisional di Jawa, tarekat diartikan melaksanakan ajaran agama dengan lebih hati-hati seperti menjauhkan diri dari hal-hal yang meragukan (*wara'*) dan mengerjakan keutamaan-keutamaan setelah mengerjakan yang wajib seperti shalat Tahajud, Duha, dan salat Rawatib, puasa

setiap hari Senin dan Kamis, banyak membaca Al-Qur'an, zikir dan juga mengetahui hal-ihwal jiwa (*nafs*) dan sifat-sifatnya. Menurut KH. Hasyim Asy'ari tarekat adalah cara membersihkan jiwa dan melatih hawa nafsu, melepaskan diri dari sifat mengagumi diri sendiri (*'ujub*), sombong (*takabur*), ingin dipuji orang (*riya'*), cinta dunia dan sejenisnya, dan juga harus ikhlas, rendah hati (*tawadu'*), berserah diri (*tawakal*) dan rela (*rida*).[3]

Sejak awal, tarekat dan sufisme di Indonesia telah menunjukkan perselisihan antara aliran yang menganut paham emanasi dengan aliran yang menganut transendensi Tuhan. Pokok persoalan yang dipertentangkan menyangkut esensi ajaran sufisme itu sendiri yakni konsep ketuhanan. Aliran emanasi memandang bahwa Tuhan bersifat "tanzih" yang berarti menyatu dalam sifat, perbuatan dan zat dengan manusia sedangkan aliran transendensi memandang Tuhan itu bersifat "tasybih" yakni berbeda sekali dengan manusia baik sifat, perbuatan maupun zatnya. Paham yang pertama dikenal sebagai ajaran *"wahdah al-wujud"*, sedangkan yang kedua disebut *"wahdah as-syuhud*. Kelompok pertama diwakili oleh Hamzah Fansuri dan Siti Jenar, sedangkan kelompok kedua diwakili oleh Nuruddin ar Raniri dan Wali Sanga. Sejalan dengan berkembangnya pesantren, kelompok sufisme yang pertama menjadi semakin tidak populer. Pada tahun 1957 Nahdlatul Ulama, organisasi Islam terbesar di Indonesia mendirikan perkumpulan pengamal tarekat dengan nama *Jam'iyah Thariqah Mu'tabarah*. Organisasi ini bertujuan antara lain untuk menjaga kemurnian ajaran Islam dan melakukan penilaian tentang keabsahan tarekat. Sebuah tarekat yang memiliki pertalian hubungan guru-murid sampai dengan Nabi Muhammad Saw. disebut tarekat *mu'tabarah*, sedangkan yang tidak memiliki silsilah sampai Rasulullah disebut tarekat *ghairu mu'tabarah*. Tarekat *mu'tabarah* dengan sendirinya adalah tarekat yang sahih (valid) dan tidak menyimpang. Sebaliknya, tarekat *ghairu mu'tabarah* dilarang untuk diikuti agar tidak salah dalam menjalani hidup kesufian.[4] Menurut pimpinan pusat *Jam'iyyah Ahli al-Thariqah al-Mu'tabarah al-Nahdliyyah* jumlah tarekat yang tergolong *mu'tabarah* ada 45 macam. Tentu

saja nama-nama tarekat tersebut belum mencakup semua tarekat yang berkembang di dunia seperti tarekat Qistiyah, Nikmatullah, dan Haqaniyah. Sebaliknya, nama-nama yang asing dalam dunia tarekat seperti Turuqi Akabiril-Auliya, Ahli Mulazamatil-Qur'an was Sunnah Wadalailil Khairati Wata'limi Fathil Qaribi aw Kifayatil Awami dimasukkan sebagai tarekat *mu'tabarah*.[5] Meskipun demikian, tarekat besar seperti Naqsyabandiyah, Qadiriyah, Sadziliyah, Syattariyah dan tarekat–tarekat yang tergolong dalam kelompok neo-sufisme seperti Tijaniyah, Sanusiyah dan Idrisiyah dimasukkan dalam kelompok *mu'tabarah*.

Kedua jenis tarekat, *mu'tabarah* maupun *ghairu mu'tabarah* semuanya mempunyi pengikut di Jakarta. Tarekat yang tergolong *mu'tabarah* dan yang memiliki penganut dalam jumlah yang paling besar adalah tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah (TQN). Ada tiga cabang TQN yang penting masing-masing memiliki mursyid sendiri yaitu TQN cabang Suryalaya, Tasikmalaya, Jawa Barat, dengan mursyid KH.A. Shohibul Wafa Tajul Arifin, TQN cabang Kedinding, Surabaya dengan mursyid KH. Asrori bin Muhammad Usman dan TQN cabang Jombang dengan mursyid KH. Masyhuri Syahid, MA. Tarekat *mu'tabarah* lainnya yang juga memiliki penganut dalam jumlah besar adalah Naqsyabandiyah Khalidiyah pimpinan almarhum Prof. Dr. Kadirun Yahya (alm) yang pusat kegiatannya di Surau al-Amien Sawangan, Bogor, Jawa Barat. Tarekat Naqsyabandiyah Haqaniyah (para penganutnya sering menyebut "tarekat aliyah" yang berarti tinggi kualitasnya) adalah salah satu cabang Naqsyabandiyah yang sedang berkembang di Jakarta sejak 1997, diperkenalkan oleh Syaikh Hisyam Kabbani, khalifah Syaikh Nazim Haqani mursyid Naqsyabandiyah Haqani. Tarekat *mu'tabarah* lainnya seperti Tijaniyah, Idrisiyah, Sadziliyah juga memiliki pengikut tetapi pengaruhnya masih jauh dibandingkan yang telah disebutkan.

Tarekat *ghairu mu'tabarah* yang berkembang dan memiliki pengaruh besar adalah Wahidiyah (penganutnya tidak menyebut tarekat tetapi Shalawat Wahidiyah). Perkumpulan atau majelis

zikir yang memiliki ciri-ciri seperti tarekat juga banyak sekali jumlahnya. Dalam kelompok ini dapat disebut antara lain Majelis Zikir pimpinan Ustad Arifin Ilham, Majelis Zikir pimpinan Ustad H. Hariyono dan Majelis Zikir As Samawat pimpinan KH. Saadi dan Majelis Zikir Istirham pimpinan KH. Abdurrahim Rajiun. Begitu juga dengan pusat-pusat kajian tasawuf dan latihan-latihan untuk mendekatkan diri kepada Allah tak terhitung untuk dikenali satu per satu.

Di antara perkumpulan orang-orang yang sedang menelusuri jalan menuju Tuhan adalah Jamaah Salamullah, sebuah kelompok spiritual yang mengusung paham baru dalam pensucian diri dengan metode atau cara pengalaman langsung. Salamullah tidak mengajarkan teori bagaimana seorang murid harus *suluk, fana* dan *ma'rifat*. Semua orang yang mengikuti jalan Salamullah langsung berjuang untuk hidup dalam kesucian. Dimulai dengan pertobatan (pengakuan dosa mirip ajaran Kristen), berjanji untuk hidup suci dan tunduk patuh kepada apa yang diajarkan oleh Jibril. Setelah itu dicukur rambut ubun-ubun dan diolesi spiritus kemudian dibakar. Selanjutnya penganut baru ini hidup dalam komunitas spiritual yang kini mereka menyebut kelompoknya sebagai "kaum Eden". Jibril dalam pandangan kaum Salamullah adalah guru atau syaikh mereka yang mengajarkan kebenaran dan keadilan serta meluruskan kembali ajaran-ajaran agama yang mentradisi dan kultus. Keyakinan terhadap Jibril dan ajaran-ajarannya merupakan inti dari paham Salamullah.

Beberapa tahun terakhir, kelompok ini telah mengalami beberapa perubahan mendasar dan menghadapi tantangan yang semakin besar. *Pertama*, perubahan komunitas Salamullah menjadi komunitas Eden mengisyaratkan bahwa kelompok ini, yang berakar dari paham dan gerakan Islam, telah bergeser menjadi kelompok yang menyatakan diri keluar dari Islam, dan berdiri sebagai agama tersendiri. *Kedua*, pusat kegiatan kelompok "Kingdom of God" demikian mereka menyebut rumah jalan Mahoni No. 30 Kemayoran, telah mendapatkan tekanan dari

masyarakat sekitar sehingga polisi harus melakukan evakuasi penyelamatan anggota kelompok. *Ketiga*, pemimpin gerakan, Lia Aminuddin telah dipersalahkan melakukan pelanggaran terhadap pasal penodaan agama dan dijatuhi hukuman penjara selama 2 tahun. Abdurrahman, Imam Mahdi, tokoh kedua dalam kelompok Eden, sempat ditahan dan diadili, kemudian dibebaskan. Akibat semua itu, soliditas kelompok menjadi semakin teruji dan ketataan kelompok inti semakin terseleksi.

Karangan ini tersusun atas bagian-bagian sebagai berikut. *Pertama*, pendahuluan yang berisi uraian singkat tentang tarekat *mu'tabarah* dan tarekat *ghairu mu'tabarah* di Jakarta. Termasuk kelompok tarekat *ghairu mu'tabarah* adalah Salamullah, yang berarti keselamatan dari Allah. Salamullah dimasukkan dalam kelompok tarekat *ghairu mu'tabarah* karena kelompok ini berupaya dengan sungguh-sungguh untuk mendekatkan diri kepada Tuhan dengan metode atau tarekat tertentu. Sejak Desember 2005, kelompok ini tidak lagi menyebut Salamullah, tetapi menggantinya dengan Komunitas Eden. Bagian *kedua* ini digambarkan bagaimana perkenalan peneliti dengan komunitas Salamullah atau kelompok Eden. Melalui perkenalan ini dapat dijelaskan tentang keyakinan kaum Eden tentang Jibril turun ke bumi mengajarkan kebenaran dan keadilan. Bagian *ketiga*, menjelaskan pandangan keagamaan kaum Eden tentang kemungkinan Jibril turun kembali ke bumi, sebuah wacana apakah mungkin malaikat Jibril kembali datang ke dunia untuk menyapa umat manusia. Bagian *keempat* menggambarkan sosok pemimpin dan jamaah Salamullah. Siapa sebenarnya Lia Aminuddin, tokoh sentral Salamullah dan para pengikut setianya. Bagian *kelima* menjelaskan tentang ajaran dan gerakan Salamullah dimulai dari perkumpulan pengajian hingga mendeklarasikan diri sebagai agama baru. Bagian *keenam* menjelaskan fenomena sufisme perkotaan, khususnya eksesivitas Salamullah. Artikel ini ditutup dengan kesimpulan yang membahas posisi Salamullah di tengah sufisme perkotaan.

Jibril Turun ke Bumi Mengajarkan Kebenaran dan Keadilan

Awalnya, pada tahun 1998, penulis hadir di ruang pertemuan Badan Penelitian dan Pengembangan Departemen Agama ketika serombongan orang berpakaian putih-putih, laki-laki perempuan, dipimpin oleh seorang perempuan yang memperkenalkan diri bernama Lia Aminuddin. Mereka menyebut dirinya "Kaum Salamullah". Kedatangannya menemui Kepala Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, Dr. Djohan Effendi adalah untuk menyampaikan keluhan atas "fatwa sesat" dari Majelis Ulama Indonesia. Mereka ingin memberikan klarifikasi apakah keyakinannya itu sesat atau benar, setelah keinginan tersebut ditolak oleh MUI. Kepala Badan Litbang memberikan kesempatan pimpinan rombongan untuk menyampaikan pengalaman rohani dan kegiatan yang selama ini berlangsung. Bagian yang paling menarik dari pertemuan tersebut adalah penjelasannya tentang Jibril yang turun kembali ke bumi untuk mengajarkan kebenaran dalam beragama. Setelah selesai mereka memberikan keterangan tentang kelompok dan ajarannya, mereka pun bernyanyi bersama-sama yang kemudian saya ketahui berjudul "Dunia Jibril". Dalam nyanyian tersebut Jibril digambarkan sangat dekat dan akrab. Salah satu fungsi kehadirannya adalah untuk mengajarkan kembali monoteisme (tauhid), memberantas kemusyrikan yang dilambangkan dalam bentuk pemujaan kepada Nyai Ratu Roro Kidul dan kesucian hidup (akhlak yang mulia). Itulah perkenalan pertama dengan kelompok Salamullah.

Pertemuan berikutnya, adalah ketika tahun 2002-2003 penulis mendapatkan kesempatan melakukan penelitian tentang perkembangan tarekat di perkotaan. Pada kesempatan tersebut atas saran promotor penulis, Prof. Dr. Martin van Bruinessen, kelompok Salamullah juga perlu diamati, maka saya kemudian menjadikan kelompok ini sebagai salah satu sasaran penelitian. Kehadiran pertama saya pada komunitas ini tentu diawali dengan perkenalan

dan baru kemudian wawancara dan pengamatan. Berikut ini adalah potongan catatan lapangan dari pengamatan awal.

> "Abdurrahman imam besar jamaah ini bangkit dan mengambil tempat duduk yang telah tersedia. Ia menghadap kepada jamaah dengan mata terpejam. Kata permulaan yang keluar dan yang diucapkannya adalah "salam salamullah" dan kemudian berhenti sejenak, kalimat pertama yang keluar adalah menyapa saya dengan ucapan sebagai berikut: "Selamat datang Syafi'i". Abdurrahman kemudian berhenti sejenak dan kemudian melanjutkan sapaannya "Aku datang bukan untuk mendirikan tarekat. Aku datang untuk menyampaikan perdamaian dan kebenaran Allah."[6]

Demikianlah awal perkenalan saya dengan Jamaah Salamullah dan sekaligus berkenalan dengan dunia Jibril. Kaum Salamullah yakin bahwa apa yang diucapkan oleh Abdurrahman adalah ilham yang disampaikan oleh malaikat Jibril. Kalimat tersebut juga berarti Jibril menyapa siapa saja yang dikehendaki dan makna "sapaan" tersebut adalah sebuah penegasan bahwa Jamaah Salamullah bukan sebuah tarekat. Awalnya saya bimbang apakah saya akan melanjutkan kajian tentang Salamullah atau tidak, karena kedatangan saya kepada kelompok ini adalah untuk meneliti tarekat yang berkembang di Jakarta. Belakangan saya menemukan dokumen (transkrip sapaan) bahwa Salamullah adalah "sufisme perenial". Nama ini pun bukan rekaan dari pemimpinnya, tetapi dari Jibril pula adanya. Pemimpin dan anggota jamaah Salamullah tidak pernah menggagas ataupun menciptakan nama atau konsep apalagi ajaran keagamaan. Semua itu datang dari malaikat mulia, Jibril, atas nama Allah. Pembicaraan dengan anggota jamaah juga mengesankan bahwa mereka adalah pengikut ajaran yang dibawa oleh Syaikh (kata ganti untuk menyebut malaikat Jibril), syaikh adalah guru dan pembimbing spiritual mereka.

Lia Aminuddin, orang yang didampingi oleh Jibril, pemimpin utama Jamaah Salamullah, juga Abdurrahman yang menjadi imam besar mereka sekaligus Imam Mahdi dan lainnya adalah murid syaikh. Pandangan keagamaan yang demikian inilah yang

membedakan antara kaum Salamullah dengan kaum tarekat pada umumnya. Dalam kehidupan tarekat, struktur sosial hubungan antara mursyid atau guru dengan murid sangat nyata. Lazim dalam semua organisasi tarekat khususnya di Jakarta, ada orang yang memiliki status sebagai guru atau *mursyid*, ada wakil (*khalifah*), pengganti khalifah (*badal*) dan ada anggota biasa. Hubungan sosial anggota tarekat sangat dipengaruhi oleh struktur sosial tersebut. Sebaliknya struktur kepemimpinan semacam itu tidak terjadi di kalangan jamaah ini, meskipun para anggota bersikap hormat kepada Lia Aminuddin (sering disapa dengan Bunda), sang pemimpin. Malaikat Jibril menghukum siapa saja dari murid-muridnya yang bersalah, termasuk Bunda. Tidak ada perbedaan perlakuan di mata Jibril, siapa yang bersalah mendapatkan hukumannya secara langsung. Hukuman demi hukuman terlihat nyata oleh semua anggota jamaah. Begitu juga penghargaan diberikan kepada siapa saja tanpa pandang kedudukan atau strata sosial. Cara pengajaran semacam inilah yang di dalam Islam dikenal dengan konsep "ismah" atau penjagaan terhadap dosa bagi para rasul dan orang suci.

Kaum Salamullah meyakini bahwa Jibril kembali turun ke bumi untuk mengajar dan membimbing manusia menuju keselamatan. Jibril datang untuk meluruskan semua ajaran agama dari penyimpangan-penyimpangan yang dilakukan oleh pemuka-pemuka agama baik secara sengaja maupun tidak seperti kultus kepada pemimpin agama, keyakinan terhadap benda-benda keramat, dan berbagai macam kemusyrikan. Malaikat utama ini mengajarkan monoteisme yang sangat ketat serta perjalanan hidup yang semata-mata hanya untuk melaksanakan perintah Tuhan. Dunia, kekayaan, jabatan dan popularitas menurutnya tidak sebanding sedikit pun dengan kesucian, kejujuran, kesederhanaan dan cinta kasih. Sebaliknya, Tuhan adalah segala-galanya. Perdamaian adalah misi atau tugas suci, karenanya semua agama harus bekerja sama saling bahu-membahu untuk Tuhan. Semua nabi dan rasul mengajarkan ajaran yang sama, karenanya semua kitab suci diajarkannya kembali secara sungguh-sungguh dan

akhirnya terlihatlah benang merah kehendak Tuhan dan kebenaran itu berkesinambungan.

Pengajaran yang diberikan Jibril kepada jamaah Salamullah sering kali tidak dalam bentuk verbal, tetapi melalui kehidupan nyata. Sebagaimana diakui oleh Sumardiono ketika mereka masih di villa Bukit Zaitun di dusun Coblong, Desa Sukakarya, kecamatan Megamendung, Bogor, malaikat Jibril memberikan pengajaran tentang alam. Jamaah juga diajari meditasi, merangkai bunga, melukis, menyusun batu, memelihara ikan, bercocok tanam dan kegiatan lain yang mendekatkan diri dengan alam. Belakangan diketahui itulah pintu masuk bagi malaikat Jibril untuk mengajarkan Hinduisme dan Budhisme kepada kelompok ini.[7] Ketika pengikut Salamullah mengalami pengusiran oleh masyarakat setempat agar meninggalkan villa tersebut, malaikat Jibril memerintahkan kepada mereka untuk tunduk pada aturan hukum dan bertahan dari ancaman apapun. Malaikat Jibril meminta agar kaum Salamullah menyatakan tak bersedia diusir karena tidak melakukan tindak kriminal dan melanggar hukum apapun. Ketika aparat kecamatan menyatakan melepas diri dari tanggung jawab jika massa melakukan tindakan anarki kepada Salamullah, tiba-tiba malaikat Jibril memerintahkan mereka untuk segera berkemas dan meninggalkan villa secepatnya.[8]

Bentuk pengajaran lainnya adalah penerapan hukuman yang musykil. Hukuman yang musykil terbanyak dilaksanakan di saat Sang Utusan membawa serta murid-muridnya untuk uzlah di Villa Zaitun, di Coblong, Megamendung sejak pertengahan tahun 2000 hingga bulan April 2001. Beberapa contoh hukuman tersebut dituturkan oleh Siti Zainab Luxfiati (Dunuk) sebagai berikut.

> Ketika kaum Salamullah melakukan umrah ke Tanah Suci, Oktober 1997, Abdurrahman mendapati berita langit dari Bunda bahwa sesungguhnya putra Lia Aminuddin, Ahmad Mukti, adalah reinkarnasi Isa Sang Mesias. Sepanjang perjalanan, Rahman terus saja menempel ke Ahmad Mukti, persis seperti seorang punakawan saja. Dia sudah tidak ingat lagi berangkat umrah bersama siapa. Malaikat Jibril gerah melihat ketakziman Rachman kepada

orang-orang yang dianggap wali atau nabi. Malaikat berkata: "Nanti sampai di rumah, tendang saja pantat si Rahman! Ia telah lupa kepada kita". Ketika sudah sampai di rumah, Bunda sepertinya sudah lupa dengan perintah malaikat Jibril tersebut. Waktu sudah berlalu sekitar satu tahun, hukuman pun sudah terlupakan. Suatu hari Rahman minta diobati sakit ambiennya. Bisikan malaikat kepada Bunda: "Tendang saja pantatnya! Sekarang, tendang saja! Terpingkal-pingkal Bunda mendengar perintah yang telah dilupakan itu. Ada apa Bunda ? Tanya yang diobati keheranheranan. Bunda kemudian kembali meminta Abdul Rahman untuk menungging. Kemudian tiba-tiba Bunda menendang pantatnya keras sekali. Kemudian Bunda menyatakan: "Aku disuruh Malaikat Jibril membalasmu karena dulu kau pernah melupakan kami!" Hukuman yang musykil lainnya antara lain "jewer kuping", "hukuman makan buah", "hukuman memungut batu" dan lain-lain yang lucu.[9] Itulah beberapa catatan tentang pengajaran Jibril yang juga sekaligus hubungan antara jamaah dengan seorang malaikat yang mendapat tugas langsung sebagai rasul di muka bumi.

Jibril dalam tugas mulianya selalu mendapat perlawanan dari iblis. Kekuatan malaikat selalu disaingi oleh kekuatan iblis dalam memengaruhi keyakinan dan perilaku manusia. Apakah Tuhan menjadi satu-satunya tujuan hidup, ataukah ada yang selain Tuhan yang menjadi tujuan hidup manusia. Jibril mengajari manusia melepaskan diri dari pengaruh hawa nafsu dengan perbuatan nyata, bukan dengan teori-teori mistik atau filsafat sebagaimana layaknya sebuah gerakan teosofi ataupun sufisme. Malaikat Jibril dengan ajarannya yang demikian telah datang kepada pemimpin dan anggota kelompok atau jamaah yang bernama Salamullah sejak 1996 hingga sekarang.

Selain mengepak-ngepakkan sayapnya kepada jamaah Salamullah, menurut pemimpin jamaah Salamullah, Jibril juga menyapa individu-individu yang dipilih oleh Allah. Artinya kehadiran Jibril tidaklah khusus hanya kepada kaum Salamullah tetapi juga kepada kelompok-kelompok lain.[10] Bahkan dalam pengajaran utama yang dikenal dengan istilah "sapaan" Jibril juga mengancam akan meninggalkan kelompok ini kalau tidak taat dan tunduk sepenuhnya kepada kehendak Allah. Dalam pan-

dangan kaum Salamullah, kelompok-kelompok yang mendapatkan pengajaran dari Jibril selalu membawa misi yang sama yakni mengemban amanat kembali kepada tauhid yang murni (*absolute monoteism*), penyucian diri (*tazkiyatun nafs*), penyadaran kembali masyarakat dan bangsa dari kesalahan-kesalahan yang dilakukan (*taubat an-nasuha*) hingga dapat keluar dari krisis yang berkepanjangan. Amanat tersebut datang dari Allah baik yang diterima secara langsung, melalui perantaraan Jibril dan atau bisikan dari Roh Kudus. Sebuah catatan lapangan yang sangat bermakna untuk menggambarkan kedatangan malaikat Jibril adalah ketika saya mengikuti pertemuan khusus (*majelis muzakarah*) atau yang dikenal dengan istilah "sapaan" Jamaah Salamullah pada tanggal 27 Juli 2002 seperti telah disebutkan di atas.

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, "sapaan" berasal dari kata "sapa" yang berarti ajakan untuk bercakap, teguran atau ucapan. "Sapaan" dapat saja terjadi kapan saja, tetapi pertemuan rutin, mirip ritual resmi Salamullah adalah pada setiap hari Sabtu jam 14.00 hingga 17.00. Upacara ini dimulai dengan perintah dari pemimpin jamaah yang dimulai dengan mengucapkan "salam salamullah" dilanjutkan pembacaan Al-Qur'an dan terjemaahnya. Selesai pembacaan Al-Qur'an, jamaah dipimpin oleh Lala (penyanyi Salamullah) mengumandangkan lagu "Salam Salamullah" dan sering juga dilanjutkan dengan lagu-lagu yang lain seperti Dunia Jibril. Selesai menyanyi mereka bersujud dan kemudian pemimpin upacara bangkit dan kemudian duduk di atas dipan yang telah disediakan dan kemudian suasana hening sejenak. Selain lewat "sapaan" Jibril juga dapat datang kapan saja untuk memberikan petunjuk dan pengajaran kepada kelompok ini.

Mungkinkah Jibril Kembali?

Pengakuan seorang anak manusia, seperti Lia Aminuddin, disapa bahkan dibimbing oleh malaikat Jibril, dan kemudian belakangan menyatakan menyatu dengan Jibril tentu sangat

mengagetkan. Pengakuan semacam ini sangat riskan dan mengundang hujatan yang berakhir dengan fatwa sebagai aliran sesat dan menyesatkan. Keyakinan masyarakat Islam umumnya berpijak pada pandangan bahwa setelah Nabi Muhammad Saw. tidak ada lagi nabi. Berdasarkan pandangan tersebut, muncul turunannya kalau malaikat Jibril, sang pembawa wahyu, juga sudah tidak lagi hadir di tengah-tengah problem kemanusiaan. Kini ada seorang perempuan yang mengaku bertemu dan mendapatkan bimbingan langsung dari malaikat Jibril as. Lia Aminuddin (sekarang dipanggil oleh pengikutnya Paduka Bunda Lia Eden), menuturkan pengalamannya sebagai berikut:

> "Sesungguhnya malaikat Jibril telah datang sejak 1974, kemudian sejak 27 Oktober 1995 dia kukenal sebagai seorang malaikat bernama Habib al-Huda dan kemudian mengenalkan diri sebagai malaikat Jibril pada 28 Juli 1997. Perkenalan dengan malaikat diawali ketika aku shalat Tahajud pada suatu malam, di antara doa-doa yang diucapkan tiba-tiba badannya kedinginan dan menggigil. Sejak itu dan seterusnya saya merasa ditemani oleh seseorang yang tidak kelihatan. Setiap kali aku menyapa kalbuku, setiap itu pula ada yang menjawab. Dia ternyata mengetahui seluruh perjalanan hidupku. Setiap kali aku sujud mohon ampun kepada Allah, bertaubat, aku merasa diringankan bebannya. Sejak itu rumah tanggaku menjadi semakin harmonis, betah di rumah, dan kehilangan selera beraktivitas yang kurang bermanfaat. Seluruh waktuku terasa lebih nikmat kalau kupakai untuk bersujud dan mengamalkan segala nasihat-nasihat dan petunjuknya. Tiba-tiba saja aku lancar menuliskan apa saja, antara lain, menguraikan segala masalah dalam bentuk tulisan, puisi dan bahkan menulis lagu. Selanjutnya aku pun dibimbingnya mengetahui keadaan-keadaan yang akan menimpa bangsa Indonesia....."[11]

Muhammad Abdurrahman menuliskan sejarah Eden dalam pledoinya di depan pengadilan berawal dengan cerita penyingkapan kegaiban yang dialami oleh Lia Aminuddin. Juga pengalaman bimbingan kegaiban sesosok gaib malaikat yang bernama Habib al-Huda sebagaimana yang dituturkan oleh buku *Perkenankan Aku Menjelaskan Sebuah Takdir* (PAMST). Jibrillah yang memberikan nama "Salamullah" untuk komunitas ini, dan Jibril pula yang

memerintahkan kepada muridnya mendeklarasikan Salamullah sebagai agama baru pada bulan Juni 2000, setelah pesan-pesan dan peringatan malaikat Jibril diabaikan, bahkan para muridnya mendapat tentangan dari para ulama dan umat Islam. Salamullah adalah agama baru yang bersendikan pada perenialisme, keyakinan bahwa hakikatnya seluruh agama memiliki sumber yang sama, yaitu Tuhan Yang Maha Esa. Pengajaran Jibril selanjutnya adalah spiritualisme tanpa agama, yang mendasarkan religiositas kaum Eden pada tauhid (*absolute monotheism*), kesucian, ke-tundukan kepada Tuhan yang terwujud dalam buah moralitas keseharian. Perintah Jibril selanjutnya kepada kaum Eden adalah melepaskan afiliasi pada agama tertentu dan keterkaitan pada syariat agama. Pilihannya adalah spiritualitas non agama sejak tahun 2002, dan kemudian menyatakan Eden sebagai institusi ketuhanan yang mandiri dan tak memiliki afiliasi keagamaan dengan agama apa pun pada tahun 2005.[12] Sejak itu, nama resmi institusi Eden adalah Tahta Suci Kerajaan Tuhan Eden dan para murid malaikat Jibril yang berada di dalamnya dikenal dengan sebutan Komunitas Eden.

Benarkah Jibril telah kembali turun ke bumi? Inilah masalah yang paling pelik dalam dunia ilmu pengetahuan sosial. Kalau kehadiran Jibril dilihat dari pendekatan *bayani*, penjelasan secara kebahasaan serta konteks turunnya wahyu dan penafsiran terhadap ayat-ayat suci (hermeneutika) yang diwahyukan atau pendekatan teologis maka hasilnya pasti tidak memuaskan pihak-pihak yang bersangkutan. Begitu juga pendekatan *irfani*, yakni pengetahuan melalui pengilhaman, mimpi, *vision* atau sejenisnya, informasi seperti kehadiran kembali malaikat Jibril hanya akan menjadi konsumsi elitis kaum spiritual. Masyarakat awam hanya dapat menikmati cerita-cerita mistik. Akhirnya kebenaran ajaran atau bahkan agama itu sendiri hanyalah hasil sebuah proses penerimaan masyarakat yang didasarkan atas pengalaman batin masing-masing. Tetaplah masalah kegaiban berhenti pada keyakinan masing-masing. Berikut ini contoh bagaimana pandangan tentang Jibril dari kalangan ulama (MUI) dan kaum Salamullah. Diskursus Jibril kembali turun ke bumi dan membimbing umat manusia

menimbulkan polemik antara Majelis Ulama Indonesia dengan Salamullah.

MUI mengeluarkan fatwa yang isinya sebagai berikut: "Pengakuan seseorang bahwa dirinya didampingi dan mendapat ajaran keagamaan dari malaikat Jibril bertentangan dengan Al-Qur'an". Oleh karena itu, pengakuan tersebut dipandang sesat dan menyesatkan. Dasar atau dalil yang dijadikan landasan fatwa tersebut adalah QS Al-Baqarah: 177; Al-Nisa: 136; Al-Jin: 26-27; Al-Anbiya: 20; 26-28; Al-Nahl: 44; 50; Al-Tahrim: 6; Al-Takwir: 19-23; Asyuara: 192-193; Al-Ahzab: 40; Al-Maidah:3 ; Asyuraa: 51; Al-Qadr: 4 dan beberapa hadis[13]. Fatwa MUI tentang kesesatan Lia Aminuddin dan Salamullah ditanggapi dengan fatwa malaikat Jibril a.s. sebagaimana dipaparkan dalam buku *al-Hira* karya Lia Aminuddin sebagai berikut:

1. Tuduhan sesat terhadap Lia Aminuddin dan Salamullah tidak berdasar dalil-dalil yang tepat.
2. Salamullah telah menyatakan keyakinannya serta penjelasan-penjelasan yang menyertainya tetapi MUI tidak pernah mengkajinya.
3. Fatwa sesat MUI itu adalah fatwa yang telah mengadili kebenaran.
4. MUI telah menjadi menara gading fatwa yang tak pandai melihat kebenaran hakiki. Oleh karena itu, penggunaan dalil-dalil fatwa itu harus dipertanggungjawabkan di hadapan Allah.

Selanjutnya dalam buku tersebut juga diberikan argumen tentang Jibril itu dapat turun kembali menemui siapa saja yang dikehendaki oleh Allah sebagaimana dalam Al-Qur'an surat Al-Mukmin: 15; Al-Nahl: 2; Al-Israa: 95; Maryam: 64. Berdasarkan ayat-ayat tersebut, jelas malaikat Jibril dimungkinkan menemui siapa pun. Bahkan Jibril sering turun membawa mukjizat Allah di malam Al-Qadr.[14] Setiap ketentuan sebuah takdir selalu diwahyukan Allah kepada Jibril yang akan meneruskan wahyu

itu kepada umat manusia. Maka setiap ketentuan keputusan Allah itu diriwayatkan maupun disampaikan melalui ketentuan wahyu. Siapapun yang menerima sebuah ketentuan takdir ataupun rahmat yang berupa pertolonga (*syafa'at*) atau keajaiban (*mukjizat*), maka ketentuan itu selalu disampaikan berupa wahyu. Seorang waliyullah seperti Syaikh Abdul Qadir Jaelani, Jalaluddin Rumi, Ahmad bin Hambal, Imam Syafii, Ibnu Taimiyah dan Wali Sanga di Indonesia, tidaklah dapat menyampaikan ajarannya bila tidak mendapatkan wahyu. Siapakah malaikat pembawa wahyu bagi mereka? Mereka, para wali dan ulama tersebut hidup setelah Nabi Muhammad Saw. wafat. Tidak ada malaikat pembawa wahyu selain Jibril. Dan tidak ada waliyullah yang mendapat pengajaran dari malaikat bila itu bukan wahyu dari Allah yang disampaikan oleh malaikat Jibril alaihissalam.[15]

Penjelasan seperti ini ternyata tidak memadai antara kedua belah pihak yang bersengketa. Agama dan ajarannya adalah pengalaman kolektif dan ada dalam realitas kultural. Kebenarannya bersifat mutlak bagi penganutnya, tidak bagi yang lain. Masalah seseorang menerima wahyu dan didampingi oleh malaikat adalah persoalan pengalaman keagamaan yang berlawanan dengan realitas sosial. Logika atau penalaran dapat saja dipergunakan untuk berargumen tentang ada tidaknya wahyu dan malaikat. Begitu juga akal dapat saja menolak tentang kebenaran dan keberadaannya. Dalam kasus seperti ini persoalan yang mengemuka adalah epistemologi atau metodologi yang dipergunakan untuk mencari kebenaran. Tanpa kejelasan metodologi, kesimpangsiuran pendapat tidak terkontrol dan berakibat pada kesalahpahaman. Persoalan wahyu, malaikat dan pengalaman metafisik dilihat dari aspek metode berpikir, tidaklah tergolong wilayah rasional. Keduanya merupakan bagian dari dunia gaib dan dengan demikian tidak dapat dijangkau dengan akal atau mata melainkan dengan pengalaman kejiwaan dan ketuhanan. Akal hanya dapat menjangkau jasad, dan jasad tidak dapat mengantarkan kepada pengenalan terhadap Allah. Pengkajian terhadap Al-Qur'an, sebagai teks lingustik, para fukaha telah menelurkan metode bayani (*qiyas*),

yakni mengaitkan pengetahuan yang disebut *"illah"*, sementara yang lain didasarkan pada *"al-washal"* yaitu berhubungan langsung dan pengetahuan *laduni*.[16] Dalam hal yang demikian, pemahaman terhadap kebenaran kedatangan kembali Jibril tidak akan pernah tuntas melainkan dengan pengetahuan *laduni*.

Manusia tidak akan mengetahui hal-hal yang bersifah gaib kecuali apabila diajarkan oleh Allah. Muhammad Saw. bersabda: "Sungguh aku tidak mengetahui kecuali yang diajarkan Allah kepadaku". Tentang proses penerimaan wahyu, banyak orang yang menuduh Nabi Muhammad itu dalam keadaan mimpi atau sedang kerasukan jin. Di sisi lain, Khadijah ingin menguji apakah benar wahyu atau tidak, ketika wahyu datang tiba-tiba ia minta berada dalam satu selimut. Nabi menuruti permintaan isterinya, namun tiba-tiba pula beliau tidak lagi berada di dalam selimut. Khadijah pun berkata: "Dia malaikat dan bukan setan" karena tidak mau mendekati wanita. Dan ketika Khadijah menanyakan tentang warna pakaian yang paling disenangi, yang dibutuhkan oleh Nabi, beliau menjawab: "putih dan hijau". Khadijah pun menanggapinya: "Dia malaikat" karena warna putih dan hijau merupakan lambang kebaikan dan malaikat.[17]

Cerita tentang seseorang bertemu dan berdialog dengan malaikat bukan hal baru di kalangan sufi. Syaikh Muhammad Hisham Kabbani menuturkan kisah nyata yang sangat mengagumkan tentang keajaiban kemalaikatan yakni penyelamatan seseorang dari reruntuhan gedung bertingkat sepuluh yang hancur karena bom pada saat perang saudara di Beirut pada tahun 1982. Pada saat mereka terkurung dalam ruang bawah tanah dari gedung tersebut ada seorang perempuan yang berbicara: "Ya Allah! Aku bisa melihat malaikat-malaikat-Mu! Aku bisa melihat penolong-penolong bersayap-Mu bersama putriku. Mereka telah datang untuk menolong kami!" Sesegera ia mengucapkan kata "malaikat", setiap orang merasakan angin sepoi-sepoi dingin, wangi oleh aroma bunga yang terkatakkan dan aroma segar meliputi bau asap belerang yang menyelinap dari luar. Malaikat juga datang kepada

saudara perempuan Syaikh Hisyam, seorang ahli ginekologi yang menderita kanker selama beberapa tahun. Ia telah menjalani pembedahan dan pengobatan kemoterapi. Dokter akhirnya mengatakan padanya bahwa dia hanya memiliki sedikit bulan untuk hidup. Dalam kondisi yang demikian, dialog dalam hati terjadi antara dua orang bersaudara ini untuk minta ditolong oleh malaikat. Perempuan dokter tersebut tiba–tiba melihat pojok ruangan dan lidahnya bergerak dan berbicara dengan gagap, "Saudaraku, saudaraku! Satu malaikat datang kepadaku. Ya Allah, ya Allah. Setiap orang menatap dan tak seorang pun dapat melihatnya. Saudaraku menjerit, "Ia menyembuhkan aku! Malaikat itu menyembuhkan aku! "Setelah itu dia pingsan. Setelah sadar ia menceritakan penyembuhan yang dilakukan oleh malaikat sambil memberikan pelajaran penyembuhan seperti: ada titik- titik dalam tubuh manusia yang kalau seseorang menyentuhnya, akan menyembuhkan seluruh tubuh. Setiap titik mewakili satu hari dalam setahun. Jika kau menjaga keseimbangan tubuhmu selama setahun itu, seluruh tubuhmu akan seimbang, dan usia kehidupanmu akan seimbang juga". Malaikat juga mengajarkan ilmu pengetahuan rahasia yakni memerintahkan kepada perempuan itu untuk mengikuti diet ketat. Untuk menyeimbangkan titik-titik kehidupan dalam tubuh, setiap awal pagi hari, sebelum makan dan minum sesuatu, aku minum secangkir kecil jus bawang merah yang akan menghidupkan sel-sel mati yang oleh kanker dikembangbiakkan dengan pesat di sekujur tubuhku. Malaikat itu berkata bahwa resep ini akan dituruti oleh siapa saja yang menderita kanker.[18]

Dua catatan di atas tentang probabilitas kehadiran Jibril atau malaikat lainnya dalam kehidupan manusia, tetap saja menyisakan masalah pembuktian empirik. Tidak ada pendekatan ilmiah yang mampu memverifikasi apakah pengalaman spiritual tersebut benar adanya atau salah. Kecuali jika pengalaman spiritual tersebut dilihat dari sudut pandang kebudayaan. Kenabian, wahyu dan Jibril adalah sesuatu yang keramat dan suci (*the sacred*), meminjam

istilah yang dipergunakan oleh Emile Durkheim ketika mencoba menjelaskan kaitan antara agama dan masyarakat. Masyarakat adalah sebuah kesatuan yang dirangkai secara internal oleh *the sacred*, klasifikasi, ritus, dan ikatan solidaritas. Kepercayaan tentang Jibril adalah ungkapan tentang hal-hal yang suci (*the sacred*). Ketundukan dan kepasrahan mengikuti pengajarannya adalah praktik-praktik keagamaan (ritus) yang pada akhirnya membangun sebuah kesatuan komunitas yang kemudian dikenal sebagai Salamullah atau Eden. Kepercayaan dan ritus dalam kehidupan komunitas Eden ditampakkan dalam sejumlah simbol seperti dalam penataan rumah di Jalan Mahoni no. 30, pakaian para penganut, tata cara makan, pemeliharaan anjing di rumah, dan simbol profan lainnya. Pengakuan dosa, pertobatan dan pembakaran ubun-ubun kepala adalah simbol penyucian yang sakral dan merupakan pembelajaran utama oleh Jibril, yang pada hakikatnya merupakan simbol ketundukan kepada sang mursyid utama yakni Jibril itu sendiri.[19]

Sebagaimana relativitas kebudayaan, pandangan keagamaan sebuah kelompok juga memiliki subjektivitas dan relativitasnya tersendiri. Jangan-jangan apa yang dimaksud wahyu dan juga malaikat Jibril tidaklah sama antara MUI dan kaum Salamullah dan kelompok keagamaan dalam Islam yang lain. Subjektivitas pemahaman juga terjadi di kalangan penganut paham yang berbeda, sebagaimana perbedaan konsep wahyu dan nabi yang dianut oleh para filosof dan kaum ortodoks juga berbeda.[20]

Pemimpin dan Jamaah Salamullah

Jamaah Salamullah atau komunitas Eden, adalah komunitas keagamaan atau lebih tepatnya komunitas spiritual yang senantiasa hidup dalam kesucian dan mendekatkan diri kepada Allah, *zuhud* secara total. Oleh karena itu saya memandang kelompok ini dapat dikategorikan sebagai gerakan sufisme yang bersifiat mesianistik dan perenial. Corak mesianistik Salamullah adalah

keyakinan tentang telah dibangkitkannya kembali ruh Nabi Isa dan Imam Mahdi untuk menyatukan kembali umat Kristen dan Islam. Pada awalnya sosok pendiri gerakan ini, Lia Aminuddin, adalah Imam Mahdi dan anaknya, Ahmad Mukti sebagai Isa. Belakangan Imam Mahdi adalah Abdurrahman, salah seorang yang pertama kali meyakini kebenaran ajaran Salamullah. Sebagai gerakan mesianistik, Salamullah berkeyakinan bahwa melalui intervensi Tuhan, Indonesia akan menjadi surga di dunia (Eden). Setelah sebelumnya dalam kurun waktu yang panjang mengalami penyucian yang berupa berbagai macam cobaan dan bahkan siksaan baik berupa bencana alam maupun kerusuhan sosial dan konflik antaretnik dan antarumat beragama. Perenialisme Salamullah juga dapat dilihat pada aktivitas perdamaian yang dilakukan dan keyakinan mereka bahwa agama-agama yang ada sekarang ini semua berasal dari Tuhan. Kebenaran agama-agama itu diwujudkan dengan penghargaan kepada kitab-kitab suci di mana setiap kejadian dan ramalan tentang masa depan selalu didasarkan atas firman Tuhan dalam kitab suci agama-agama di samping wahyu Allah yang disampaikan kepada pemimpin jamaah Salamullah.

Gerakan ini dipimpin oleh seorang perempuan yang semula adalah ibu rumah tangga biasa. Nama aslinya Samsuriyati, akrab dipanggil Lia. Lahir di Makassar tanggal 21 Agustus 1947 dari keluarga yang taat beragama. Ayah dan neneknya adalah aktifis gerakan Muhammadiyah di wilayah tersebut. Namun demikian, Lia tergolong awam dalam agama. Mengaji Al-Qur'an saja tidak dapat dilakukannya dengan baik. Sebagaimana diakui sendiri kepada penulis, pendidikan formalnya adalah SMA dan tidak selesai. Oleh karena itu, secara formal Lia Aminuddin hanya memegang ijazah SMP. Perkawinannya dengan Ir. Aminuddin Day membuatnya akrab disapa dengan Lia Aminuddin. Pasangan ini dikarunia empat orang anak, 3 orang laki-laki dan satu orang perempuan. Keempat anak-anaknya sekarang semuanya sudah dewasa dan berpendidikan sarjana. Waktu itu suaminya adalah seorang perwira TNI AU dan kemudian pensiun dari dinas

militer, pernah aktif sebagai staf khusus Menteri Agama Prof. Dr. Mukti Ali dan sekarang melanjutkan kariernya sebagai dosen pada Fakultas Teknik Universitas Indonesia. Suatu musibah dialami suaminya. Ia ditahan di Rumah Tahanan Militer (RTM-Guntur) karena tersangkut peristiwa Malari pada tahun 1974. Dalam rumah tahanan, Aminuddin menanam mawar merah. Suatu hari ketika isterinya berkunjung, mawar merah tanamannya itu mekar dan kemudian dia petik untuk dihadiahkan kepada sang isteri sebagai tanda cinta. Oleh sang isteri bunga tersebut dibawa pulang dan akhirnya disimpan di dalam sebuah buku. Bunga mawar telah kering dan menjadi pipih karena terhimpit oleh lembaran-lembaran kertas buku. Kejadian ini mengilhami Lia dan mendorongnya menekuni bidang keterampilan sebagai perangkai bunga kering yang akhirnya menjadikannya sebagai sosok paling terkemuka di bidang ini. Popularitasnya tidak saja di Indonesia, tetapi juga dikenal di berbagai belahan dunia, seperti Jepang, Hongkong, Filipina, Belanda, dan Australia. Berbagai penghargaan diterimanya baik yang berupa piagam maupun pengakuan atas kepakarannya dan menempatkannya sebagai pemakalah atau nara sumber dalam berbagai seminar dan kursus yang berkaitan dengan bunga kering. Lia Aminuddin juga pengurus berbagai organisasi berkaitan dengan bunga dan tanaman hias. Kegiatan sosial juga tidak luput dari perhatiannya. Kegiatan memberikan pelajaran keterampilan merangkai bunga kepada anak-anak korban penyalahgunaan narkotika, para narapidana wanita Tanggerang, mengajar anak-anak terlantar di Lombok NTB dan juga sebagai salah seorang pendiri Yayasan at-Taibin, yakni sebuah yayasan yang mengurusi mantan narapidana. Selain Lia Aminudin, tokoh pendiri yayasan ini adalah KH. Zainuddin MZ, KH. Nur Muhammad Iskandar SQ dan Anton Medan mantan narapidana yang sekarang dikenal sebagai seorang pendakwah.

Popularitas wanita ini mendekatkannya dengan tokoh-tokoh nasional seperti menteri, pengusaha, cendekiawan, wartawan bahkan dengan ibu Tien Soeharto beliau pun sangat akrab. Suatu

ketika, ibu Tien pulang dari kunjungannya di negara Amerika Latin dan mendapatkan kenang-kenangan berupa sabuk emas dari salah satu suku Indian dan sabuk emas tersebut dihadiahkan kepada Lia Aminuddin. Popularitas dan aktivitasnya dalam dunia bisnis, pendidikan dan sosial menarik perhatian pemerintah untuk menghadiahkan Upakarti pada tahun 1988, sebagai penghargaan terhadap pengabdian dan kepeloporannya dalam industri kecil dan kerajinan. Oleh Kowani dan Menteri Urusan Peranan Wanita, beliau dipilih sebagai salah satu Tokoh Wanita Indonesia.

Sebagai ahli perangkai bunga, Lia banyak sekali menulis makalah seminar, artikel dan buku dalam bidang tersebut. Salah satu buku tentang merangkai bunga telah diterbitkan oleh penerbit bergengsi, Gramedia, dengan judul *Membuat dan Merangkai Bunga Kering* pada tahun 1991. Ketika, berhenti sebagai wanita pengusaha dan menekuni bidang keagamaan beliau menulis beberapa buku yang kemudian menjadi bagian dari dokumentasi perjalanan Jamaah Salamullah. Buku-buku yang dimaksud adalah:

1. *Puisi-Puisi Dari Alam Gaib* diterbitkan oleh penerbit Bintang Islam Pustaka, tahun 1996.
2. *Mencari Hikmah: Kisah-Kisah Penyampul Iman*, penerbit Bintang Islam Pustaka, 1996.
3. *Perkenankan Aku Menjelaskan Sebuah Takdir*, diterbitkan oleh Yayasan Salamullah, 1998.
4. *Pancasila Meniti Zaman*, diterbitkan oleh Yayasan Salamullah, 1998. Sebuah buku kumpulan puisi.
5. *Lembaran Al Hira Fatwa Jibril versus Fatwa Majlis Ulama Indonesia*, Yayasan Salamullah, 1999.

Di samping buku-buku tersebut masih ada lagi buletin *Lentera Iman* dan buku yang siap terbit antara lain *Regulasi Ruh* dan *Al Mursalat*.[21] Kedua buku yang terakhir ini belum dicetak dan masih berkembang dalam bentuk manuskrip yang sewaktu-waktu dapat berubah, ditambah atau dikurangi.

Pergulatan dengan dunia malaikat dimulai dari kekecewaannya terhadap pengurus Yayasan at-Ta'ibin, di mana ia sebagai salah seorang pendiri dan pengurus yayasan yang membina narapidana tersebut merasa diperlakukan secara tidak adil. Lia setiap malam menangis dan mengadu kepada Allah tentang ketidakadilan dan kebenaran yang dirasakannya, berkaitan konflik interes yang ada di tubuh yayasan oleh salah seorang anggota pengurus. Pada suatu malam ia mengalami sebuah peristiwa (*kasyaf*); seluruh badannya bergetar, keringat bercucuran, tetapi ia merasa kedinginan. Esok harinya tiba-tiba ia bisa melihat segala sesuatu yang gaib seperti sebuah mobil yang dilihatnya adalah hasil korupsi dan dapat mengobati berbagai penyakit. Setelah itu ia didatangi oleh makhluk gaib yang kemudian mendampinginya serta memberikan ajaran dan tuntunan agama Islam. Makhluk itu kemudian diketahui (mengaku) sebagai malaikat bernama Habib al-Huda. Dalam perkembangan waktu ada dua orang yang memberikan kesaksian bahwa makhluk gaib yang mendampingi itu adalah malaikat Jibril. Dan ketika Lia bertanya kepada pendampingnya itu tentang kebenaran dua orang saksi itu, pendamping itu membenarkan dan mengaku bahwa sebenarnya ia adalah malaikat Jibril. Bukti tentang kebenaran Salamullah dan ajarannya dijelaskan secara panjang lebar dalam buku *"Perkenankan Aku Menjelaskan Sebuah Takdir."*[22]

Salamullah adalah komunitas spiritual yang sangat berat untuk ukuran manusia biasa, bukan pencari Tuhan. Ujian-ujian selalu saja menyertai perjalanan jamaah ini. Oleh karena itu, sejak 1996, tatkala ajaran ini diperkenalkan hingga usianya yang sudah satu dasawarsa, jumlah anggotanya tidak pernah beranjak melebihi angka tujuh puluhan, tepatnya tujuh puluh tujuh.[23] Angka ini merupakan angka yang penuh misteri karena dihubungkan dengan simbol dan kekuatan kemalaikatan. Sebagai lawan dari misteri angka tersebut adalah angka 666 yang merupakan simbol Lucifer alias Dajjal yang menjadi musuh utama Isa dan Imam Mahdi.

Rata-rata anggota jamaah ini masih muda usia dan sebagian besar berpendidikan sarjana. Kalau dilihat dari asal-usul perguruan tinggi yang bersangkutan ada yang lulusan Universitas Indonesia, ITB, UGM, IPB dan IAIN serta universitas terkemuka lainnya dan bahkan ada beberapa orang master lulusan luar negeri. Anggota jamaah yang masih muda menekuni berbagai macam profesi seperti konsultan teknik, arsitek, designer, wartawan, pebisnis, pegawai dan ada banyak anggota yang sudah keluar dari pekerjaan dan hidupnya untuk sepenuhnya diabdikan kepada Tuhan. Beberapa orang anggota yang sudah tergolong lanjut usia, yakni orang-orang yang menikmati masa pensiun. Mereka adalah keluarga pensiunan pejabat Pertamina, keluarga pejuang kemerdekaan, perwira menengah Tentara Nasional Indonesia/Angkatan Darat, dan Badan Urusan Logistik Nasional. Lapis usia di bawahnya adalah anggota jamaah yang masih memiliki posisi dalam perusahaan seperti konsultan pabrik kertas satu keluarga, dosen perguruan tinggi terkemuka dua keluarga, isteri-isteri dosen, wartawan dan pengusaha kelas menengah. Selebihnya adalah anggota jamaah yang usianya sekitar tiga puluhan tahun, dan bahkan ada yang lebih muda lagi. Ketertarikan mereka kepada ajaran Salamullah atau Eden adalah untuk meningkatkan kualitas keagamaan mereka. Tidak ada keuntungan materi, bahkan terlalu banyak pengorbanan yang diberikan demi dapat melaksanakan ajaran malaikat Jibril. Kebangkitan keberagamaan, khususnya sufisme, beriringan dengan keberhasilan Orde Baru membangun ekonomi masyarakat. Puncaknya ada pada era 80-an. Ketika Orde Baru jatuh, sufisme ternyata tetap diminati, bahkan tarekat ghairu *mu'tabarah* sekalipun. Semua itu demi sebuah identitas baru yaitu kesalehan di kalangan kelas menengah perkotaan. Identitas ini penting bagi mereka, terutama dari kalangan golongan sosial varian "abangan" atau tangklukan[24].

Kehidupan sehari-hari mereka sebagian terpusat di rumah masing-masing, tetapi sebagian lainnya hidup bersama dalam satu rumah yakni di Jalan Mahoni No. 30 Kemayoran Jakarta. Di rumah inilah mereka sering berkumpul untuk sebuah tugas atau amanat

yang disampaikan oleh Syeikh (Jibril) dan sekaligus untuk memperoleh bimbingannya. Pusat kegiatan ini sebenarnya berkaitan dengan tempat di mana Bunda tinggal. Awalnya, sejak tahun 1996 sampai dengan tahun 1999 pusat kegiatan Salamullah ada di Jalan Mahoni No. 30. Pusat kegiatan kemudian dipindahkan di Coblong, Megamendung Bogor sejak awal tahun 2000 hingga Mei 2001. Salamullah meninggalkan Coblong disebabkan penyerbuan dan perusakan tempat tinggal mereka oleh kelompok masyarakat yang anti terhadap gerakan ini. Villa di Coblong yang dijadikan pusat kegiatan Salamullah adalah milik salah seorang anggota. Untuk jangka waktu sekitar 2 sampai 3 bulan yakni dari bulan Juni hingga bulan Agustus 2001 Bunda tinggal di Jatipadang, Pasar Minggu dan pusat kegiatan jamaah juga diselenggarakan di tempat tersebut. Setelah itu selama satu tahun Bunda tinggal di Jatiwaringin Pondok Gede, di rumah salah seorang anggota. Kemudian sejak 11 Agustus 2002 Bunda tinggal di rumah anggota jamaah di Rawamangun dalam kurun waktu hingga Desember 2002. Perpindahan dari Jatiwaringin ke Rawamangun bukan tanpa sebab. Banyak pihak dari kalangan masyarakat setempat tidak berkenan daerahnya dipergunakan sebagai pusat kegiatan Salamullah dan Yayasan Perdamaian yang pada waktu itu sering melakukan pawai bunga. Setelah itu kembali ke Mahoni dan pernah pindah lagi ke Jatipadang dan akhirnya kembali lagi ke Mahoni.

Hubungan guru murid terasa sangat akrab dan tidak menunjukkan adanya jarak. Ketika Bunda dalam posisi sebagai Lia Aminuddin, dia suka bercanda dan berbicara serta tertawa sebagaimana umumnya manusia. Tetapi ketika tampil sebagai representasi Jibril, dia dapat berkata yang sangat keras atau lembut dan dapat memberikan hukuman yang sangat menakutkan. Ketika tampil di atas kedudukan yang demikian, karisma yang sangat besar muncul dengan wibawa yang melampaui kewibawaan semua anggota jamaah. Padahal, menurut pengakuan mereka, banyak di antara anggota jamaah yang telah *kasyaf*, dan telah disapa oleh malaikat Jibril. Jadi status mereka sama yakni murid dan tidak ada

seorang pun yang lebih tinggi daripada yang lain. Betapa pun, dalam banyak hal Bunda tetap menjadi figur utama dan rujukan anggota termasuk Imam Mahdi sekalipun.

Ajaran, Doktrin dan Gerakan Spiritualitas Eden

Menurut Muhammad Abdurrahman, pokok-pokok ajaran Eden ada tujuh, yaitu monoteisme, kesucian, egalitarianisme, keindahan, perenialisme, regulasi ruh dan kerajaan Tuhan dan penghakimannya.

Monoteisme bagi kaum Eden adalah siapa pun yang mengimani keesaan Allah dan tidak mempersekutukan-Nya dengan suatu apapun, maka baginya jalan keselamatan, walau agama dan kepercayaan apapun yang dianutnya, dan dengan sebutan apa pun mereka menyebut nama Tuhannya. Monoteisme adalah esensi dari ajaran para nabi yang diturunkan Tuhan. Termasuk dalam ajaran monoteisme di kalangan kaum Eden adalah tidak mengkultuskan orang-orang suci, para pemuka agama, para nabi serta para rasul. Malaikat Jibril menyatakan, saat ini pengkultusan dan penghormatan terhadap orang-orang suci telah berlebihan dan merusak ketauhidan dan memunculkan keegoan kelompok serta menyebabkan banyak permusuhan di kalangan umat beragama. Jibril, yang akrab dipanggil *syaikh* oleh anggota komunitas Eden, adalah pembimbing spiritual dan akhlak mereka. Semua aktivitas penting dalam gerakan ini adalah perintahnya.

Mereka melakukan perlawanan terhadap kemusyrikan dengan mendatangi pusat-pusatnya seperti ke Gunung Kawi, Gunung Bromo, Parangtritis dan ke Pelabuhan Ratu untuk menyatakan perang kepada Nyi Roro Kidul. Khusus tentang Ratu Laut Selatan ini, Bunda melakukan perlawanan yang terus-menerus. Dimulai sejak tahun 1999 dengan menggelar pagelaran matinya Nyi Roro Kidul dan dilanjutkan dengan mendatangi Pantai Pelabuhan Ratu dan mendemonstrasikan penusukan keris

pusaka (konon peninggalan Bung Karno) ke dada Bunda adalah bentuk perlawanan kepada kemusyrikan. Pada bulan Maret 2003 untuk yang kesekian kalinya Salamullah mendatangi tempat yang dipandang sebagai sumber kemusyrikan. Kali ini yang didatangi adalah kamar 308 Samudra Beach Hotel. Kepada manajer hotel, Bunda minta agar kamar tersebut ditutup, karena merupakan sumber kemusyrikan. "Kalau bapak cinta kepada bangsa Indonesia, tolong bapak sampaikan kepada atasan bapak agar kamar hotel tersebut ditutup", demikian permintaan Bunda kepada manajer hotel tersebut. Sebab, Tuhan menghukum bangsa ini dengan berbagai macam krisis adalah disebabkan bangsa ini melakukan kemusyrikan. Kemusyrikan yang paling utama adalah perselingkuhan para penguasa Indonesia dengan Nyi Roro Kidul.

Ajaran kesucian sangat ditekankan oleh Jibril. Kesucian adalah keniscayaan bila seseorang hendak mendekatkan diri kepada Tuhan. Kewajiban meniti jalan Tuhan yang tidak dapat ditawar adalah tak menyentuh dosa sekecil apa pun, baik dalam keadaan lapang maupun terpaksa. Kaum Eden telah mengangkat sumpah agar dicabut nyawanya seketika apabila melakukan dosa dengan sengaja. Sumpah itu merupakan tanda kesungguhan tekad untuk mensucikan diri. Dalam ritual kaum Eden, upacara penyucian yang dialami oleh semua anggota kelompok adalah pengakuan dosa di depan anggota dengan cara menyebutkannya secara detail. Setelah pengakuan dosa, kemudian melakukan pertobatan dan bersumpah tidak mengulangi lagi perbuatan tersebut dengan sengaja. Ritual penyucian diakhiri dengan pembakaran dengan api suci (spiritus yang ditoreh di atas ubun-ubun dan dibakar).

Egalitarianisme dalam ajaran Eden adalah tidaklah seorang pun di antara kaum Eden yang berbeda satu sama lainnya di hadapan Tuhan. Mereka semua adalah hamba-hamba Tuhan yang berdiri setara di hadap-Nya. Tidak ada pembantu di Eden. Tidak ada tukang untuk membangun rumah di Eden. Kaum Eden bersama-sama menyiapkan segala sesuatu untuk menjalankan amanah Tuhan, mulai menyiapkan dokumentasi seluruh wahyu Tuhan hingga

memublikasikannya kepada masyarakat. Melakukan pekerjaan rumah seperti mengepel lantai membersihkan kotoran anjing, mencuci piring dan pakaian sendiri, semua dilakukan sendiri terkecuali pemimpin kaum Eden. Ketika malaikat Jibril memerintah mereka untuk bekerja, maka semua orang bekerja tanpa kecuali. Begitu juga dalam penyucian, pemimpin mendapatkan ujian-ujian yang lebih berat. Meskipun demikian, ada perlakuan yang berbeda kepada Bunda, apalagi ketika memainkan peran sebagai syaikh atau Jibril.

Ajaran keindahan menunjukkan bahwa Tuhan itu indah. Keindahan adalah pakaian Tuhan, maka Tuhan melalui malaikat Jibril mengajarkan agar kaum Eden menjadikan hidupnya indah yang diwujudkan dalam tutur kata, budi pekerti dan perilaku di masyarakat. Dalam menyampaikan risalah-risalah dan amanat Tuhan misalnya, kaum Eden tidak diperkenankan membawakannya dengan kebencian, kemarahan ataupun kekerasan. Dengan cinta dan keindahan, pertolongan dan ajaran-Nya ini akan mengejawantah di bumi. Ini berarti Tuhan sedang mengingatkan kaum beragama yang lebih menyukai luapan kemarahan,ungkapan kebencian, kekerasan dan peperangan yang telah menodai keindahan ajaran-Nya.

Salamullah atau Eden juga mengajarkan perenialisme, yakni kebenaran abadi. Perenialisme adalah sebuah paham yang meyakini bahwa seluruh agama, seluruh kepercayaan yang mengajak umatnya hidup dalam kesucian sambil berupaya mewujudkan kemaslahatan dan kebaikan umat manusia, niscaya berasal dari Tuhan yang sama adanya. Meskipun demikian, simbol-simbol yang dipakai oleh setiap agama adalah berbeda, disesuaikan dengan lingkungan dan kebudayaan utusan Tuhan yang membawanya. Perenialisme Eden dapat dilihat dari maklumat dan aksi mereka untuk menyerukan agar umat Islam dan Kristen bersatu karena semuanya berasal dari Zat yang satu. Penganut kedua agama ini harus hidup dalam kasih sayang dan perdamaian. Agama Hindu dan Budha juga diakui kebenarannya dan berasal dari Allah. Bahkan

legenda-legenda yang mengandung ajaran moral juga diakui berasal dari wahyu Allah. Memang, penyimpangan sering kali terjadi dalam kurun waktu yang panjang dari sejarah perjalanan semua agama. Oleh karena itu, perlu ada pelurusan-pelurusan dan untuk kepentingan inilah Jibril kembali turun ke bumi.

Ajaran pokok, yang bisa jadi merupakan pangkal dari teologi komunitas Eden atau Salamullah, adalah regulasi ruh. Komunitas ini memercayai ajaran reinkarnasi, yang dianggap sebagai ajaran Jibril yang membuka pintu pengetahuan bagi umat manusia untuk mengenal sistem dan cara kerja Tuhan dengan seluruh makhluk-Nya. Regulasi ruh diakui oleh kelompok Eden sebagai keyakinan dasar. Apa yang dimaksud dengan regulasi ruh? Muhammad Abdurrahman mendefinisikannya; serumpun ilmu pengetahuan yang diturunkan dalam takdir-Nya di akhir zaman. Ilmu menjelaskan tentang perguliran dan evolusi ruh di alam semesta. Tiadalah sebuah kedudukan ruh yang menetap, karena setiap ruh senantiasa bergulir dan berevolusi. Ruh manusia dapat menempati fisik manusia setelah kematiannya, ruh malaikat dapat turun menjadi manusia, ruh manusia dapat menjadi malaikat, ruh iblis dapat menjadi binatang, dan seterusnya. Atas dasar doktrin semacam ini keyakinan tentang Jibril turun kembali dan menyatu dalam diri Lia Aminuddin, Nabi Muhammad bereinkarnasi pada diri Muhammad Abdurrahman (Imam Mahdi) dapat dijelaskan. Kaum Eden meyakini bahwa mereka membawa ruh manusia yang telah meninggal baik manusia suci, kotor bahkan anjing yang hidup di lingkungan mereka diyakini membawa ruh orang yang telah meninggal.

Ajaran yang paling akhir diterima oleh kelompok Eden adalah lahirnya kerajaan Tuhan (*Kingdom of God*) dan penghakiman-Nya. Kedatangan Jibril saat ini adalah untuk melakukan penggenapan atas nubuwah Tuhan di dalam kitab-kitab suci-Nya. Ketika Tuhan menyatakan dalam kitab suci tentang kejadian hari akhir berupa bencana-bencana, kebangkitan ruh-ruh suci, penghakiman, surga dan neraka, sebagian pemuka agama mengira bahwa semua

itu akan terjadi pada suatu masa nanti di tempat yang tidak diketahui setelah dunia ini hancur atau kiamat. Keyakinan kaum Eden tidak demikian. Malaikat Jibril, menurut mereka, mengajarkan bahwa era globalisasi saat ini sebagai hari pengadilan (*hisab*). Tempat pengadilan Tuhan tidak di alam akhirat, atau dunia antahberantah yang tidak diketahui oleh umat manusia, melainkan di bumi yang ditempati manusia saat ini. Bencana alam yang terjadi, gempa, tsunami, tanah longsor, penyakit, kebakaran dan peperangan yang melanda umat manusia adalah fenomena neraka. Sebaliknya, bila seseorang mendapatkan kebahagiaan, cinta dan kasih sayang, maka sesungguhnya itu merupakan buah kebajikan dari perbuatannya dulu dan saat ini.

Enam ajaran pokok komunitas Eden tersebut dibungkus dengan empat buah doktrin. *Pertama*, tidak ada yang memiliki otoritas dalam penafsiran ajaran agama yang monolitik atau tunggal. Penafsiran agama bersifat beragam, tak terkecuali dalam hal-hal yang bersifat pokok. Karena itu muncul pemahaman yang berbeda. Dalam Islam ada Sunni dan Syiah, dalam Kristen ada Katolik dan Protestan dan seterusnya. Sunni saja terbagi dalam berbagai mazhab. *Kedua*, kerasulan Jibril sebagai pemegang otoritas penafsiran kehendak Tuhan. Kendati pun Bunda Lia Eden adalah medium penyampai pesan-pesan Tuhan sebagaimana tokoh-tokoh spiritual sebelumnya, kaum Eden berkeyakinan bahwa yang menjadi Rasul Tuhan adalah malaikat Jibril-Ruhul Kudus. Sebagai Rasul Allah, malaikat Jibril memiliki kewenangan yang melampaui kewenangan para pemuka agama dan lembaga agama yang manapun juga. Doktrin yang *ketiga*, tentang kekekalan kitab suci. Eksistensi ajaran-ajaran Tuhan yang diturunkan-Nya kepada umat manusia senantiasa dijaga-Nya. Penjagaan Tuhan dapat dilihat dalam bentuk pendokumentasian wahyu dalam bentuk kitab suci. Dalam kitab suci tersebut terkandung kekekalan dan kelenturan yang dijaga Tuhan melalui misteri atau rahasia yang sering disebut nubuwah, ayat tersamar (*mutasyabihat*), ayat termaterai atau sebutan-sebutan lain. *Keempat*, doktrin penggenapan nubuwah yakni pengajaran Eden merupakan sistem

keyakinan yang bukan lagi bagian dari rumah besar agama Islam. Eden adalah sebuah kerasulan yang sedang diturunkan Tuhan. *Kingdom of God* adalah agama baru dan umat pendukungnya adalah komunitas Eden. Mereka menginginkan pengakuan dan hak-hak mereka juga diakui sekaligus dilindungi.

Salamullah atau komunitas Eden sebenarnya lebih tepat dikategorikan sebagai gerakan keagamaan yang bercorak mesianistik (*messianistic religious movement*). Bahkan terdapat kecenderungan sebagai agama baru, meskipun klaim ini berasal dari dan didasarkan atas fatwa MUI bahwa gerakan ini dianggap sesat. Karena tidak diakui sebagai golongan Islam, maka mereka menyebutnya sebagai agama baru yang nama resminya adalah kaum Eden.[25] Kaum Eden sendiri terdiri dari tiga aktivitas yakni keagamaan, perdamaian dan kegiatan ekonomi yang tergabung dalam perusahaan mereka yang bernama Gold Quest. Aktivitas keagamaan adalah kehidupan spiritual yang berpusat mendekatkan diri kepada Allah melalui hidup suci, yakni penyucian diri secara terus-menerus dengan bimbingan langsung dari Jibril a.s. Kegiatan ini sangat nyata melalui pertemuan anggota setiap hari dan pertemuan untuk "sapaan" setiap hari Sabtu siang ketika masih menggunakan nama Salamullah. Aktivitas perdamaian yang diusung oleh kaum Eden adalah menjalin hubungan dengan penganut agama-agama lain, khususnya kaum Nasrani. Lebih dari seratus gereja dan pemimpinnya telah didatangi dan sebaliknya Salamullah juga telah memenuhi undangan banyak gereja dalam upacara perayaan Natal. Dalam kegiatan Natal, kaum Salamullah menyumbangkan lagu-lagu rohani yang sangat menyentuh di samping memberikan sambutan dan kenang-kenangan. Selain kunjungan, Salamullah juga mengirimkan surat-surat yang berisikan perdamaian kepada tokoh-tokoh agama dan pemimpin bangsa-bangsa di dunia. Tidak kurang Presiden Amerika Serikat, PM Inggris, Australia telah menerima beberapa kali seruan dan peringatan Jibril. Organisasi dan tokoh Islam garis keras seperti Habib Rizieq, Ja'far Umar Thalib, Dewan Dakwah Islam Indonesia dan terpidana kasus bom Bali (Amrozi cs) juga

didatangi dan diberikan peringatan. Peringatan yang disampaikan adalah supaya mereka membangun perdamaian dan cinta kasih kepada sesama umat manusia. Kepada DDII, Salamullah mengingatkan perlunya dakwah dengan penuh perdamaian dan keindahan. Tidak hanya kepada pemimpin Islam garis keras, ulama-ulama *khos* dari kalangan NU juga dikunjungi dan diberikan peringatan agar tidak berkolaborasi dengan jin, dan menumbuhkembangkan kemusyrikan melalui kultus kepada para wali dan ulama. Peringatan juga diberikan kepada para penguasa keraton dan makam-makam keramat agar tidak bersekutu dengan Nyi Ratu Roro Kidul dan berbagai jenis kemusyrikan lainnya.[26] Kegiatan yang berkaitan dengan perdamaian diurus oleh sebuah yayasan yang diberi nama Yayasan Perdamaian.[27] Kegiatan ketiga, ekonomi, yang pernah dideklarasikan di gedung Wisma Citra ternyata tidak berkembang sebagaimana yang diharapkan. Dari ketiga kegiatan tersebut kegiatan yang bersifat keagamaan masih tetap bertahan dengan sebutan Jamaah Salamullah dan kemudian berkembang menjadi Kerajaan Tuhan-Komunitas Eden.

Sufisme Perkotaan Wacana Keagamaan Baru

Salamullah muncul berbarengan dengan banyaknya liputan pers tentang trend baru keberagamaan masyarakat perkotaan. Pada saat ini, dasawarsa 1980-1990, banyak orang berbicara sufisme atau tasawuf. Tumbuh dan berkembang berbagai kelompok kajian tasawuf, perkumpulan zikir, larisnya buku-buku tentang tasawuf. Oleh karena itu dasawarsa 1980-1990 dapat dicatat sebagai dasawarsa kebangkitan kembali tasawuf. Meskipun demikian, dari sekian banyak orang yang terlibat dalam diskusi dan kajian tasawuf tidak banyak di antara mereka yang benar-benar menjalani kehidupan sufistik. Untuk menentukan seseorang telah masuk dalam kategori sebagai pejalan (*salik*) atau sufisme

adalah bukan diukur dari keluasan pengetahuan tentang ilmu tasawuf yang dimiliki atau menjadi pengamat tasawuf, tetapi dia adalah pengamal tasawuf dan orang yang sedang berjalan menuju Tuhan dengan penuh kesadaran dan cinta. Ada individu dan juga kelompok orang yang telah melakukan zikir secara berkesinambungan, menyebut nama Allah dengan formula tertentu, latihan-latihan spiritual, manajemen kalbu, sentuhan kalbu dan sejenisnya tetapi mereka juga masih hidup dengan dosa, maksiat atau dengan kata lain tidak dapat mentransformasikan kesalehannya dalam kehidupan sosial seperti tidak peka terhadap lingkungan dan tidak peduli kepada orang miskin dan anak yatim, kehidupan berbangsa seperti halnya para pejabat dan orang-orang yang memiliki kekuasaan masih saja rakus terhadap uang yang tidak menjadi haknya. Terlibat dalam permainan suap-menyuap, larut dalam kemewahan dan kesenangan dan seterusnya. Salamullah dilihat dari perspektif kesucian dan penjagaan dari perbuatan dosa dapat dikelompokkan dalam sebuah gerakan tasawuf atau paling tidak sebagai gerakan keagamaan yang bercorak sufistik.

Bagi penganut Salamullah kedua istilah atau kategori tersebut tidak penting. Bahkan dianggap sesat pun tidak mereka pikirkan. Bagi mereka kedekatan dengan Tuhan dan menjalankan amanat Tuhan adalah puncak kehidupan. Mereka meyakini dan bahkan merasakan azab dan balasan Allah sudah ada sejak di dunia. Neraka dan surga memang nyata, begitu juga dengan Tuhan dan para malaikat adalah sebuah realitas yang dapat dirasakan kehadirannya dalam kehidupan nyata. Memang secara kasat mata penganut jamaah ini kemudian terlihat seperti menyiksa diri (tobat dan penebusan dosa secara terus-menerus dan tidak melakukan dosa lagi), menjadikannya mudah untuk dikategorisasikan sebagai tasawuf "eksesif". Bertasawuf itu yang penting adalah buahnya. Proses itu penting, tetapi apa artinya ketika semua pengorbanan itu tidak bermanfaat bagi kehidupan pribadi, rumah tangga, masyarakat, bangsa dan negara.

Beberapa pengikut kemudian meninggalkan kerja atas nama perintah Jibril dan demi pengabdiannya kepada kelompok. Mereka harus hidup bersama dalam suka dan duka. Pengorbanan harta dalam jumlah yang besar untuk menghidupi komunitas dan bahkan terjadi pemisahan suami istri disebabkan ketidaksesuaian paham yang dianut oleh suami istri adalah ekses yang timbul karena mengikuti ajaran agama baru ini. Perusahaan yang semula dikukuhkan dalam sebuah upacara sakral untuk mendukung pembiayaan gerakan ternyata gagal. Gold Quest, demikian nama usaha yang disucikan, awalnya diharapkan dapat diandalkan untuk memberikan pekerjaan bagi pengikut Salamullah yang telah keluar dari tempat kerja ternyata tidak dapat berhasil. Bahkan pemimpin usaha tersebut (Wowie) dianggap melakukan pelanggaran ajaran Jibril dan harus keluar dari keanggotaan komunitas. Satu-persatu anggota jamaah yang berguguran, tidak kuat terus-menerus mengikuti ajaran ini. Mereka satu demi satu keluar.

Perjalanan selama lebih dari 10 tahun ini, Salamullah atau komunitas Eden baru dapat mendokumentasikan ajaran dalam bentuk buku, booklet, surat edaran dan catatan-catatan, mewujudkan gagasan dalam sebuah komunitas kecil, tetapi belum mendapatkan apresiasi yang memadahi dari masyarakat luas. Bahkan Salamullah atau komunitas Eden telah dinyatakan sesat oleh Majelis Ulama Indonesia. Dan tuduhan kepada pemimpinnya melakukan penodaan agama telah dianggap terbukti di pengadilan sehingga mendapat ganjaran hukuman dua tahun penjara. Semua perkembangan tersebut menyebabkan penurunan drastis jumlah pengikut. Ketika Sang Bunda dijebloskan dalam penjara, anggota komunitas Eden tinggal 48 orang.

Kesimpulan

Sufisme dan tarekat baik yang *mu'tabarah* maupun yang *ghairu mu'tabarah* terus berkembang dan diminati oleh sebagian masyarakat perkotaan. Tujuannya adalah untuk mendekatkan diri kepada Allah melalui cara-cara tertentu. Dimulai dengan

pertobatan dan penyucian diri, seorang pengamal tarekat berupaya menjauhkan diri dari perbuatan dosa. Cara-cara demikian lazim dilakukan oleh semua pengamal tarekat baik yang *mu'tabarah* maupun yang *ghairu mu'tabarah*. Ajaran dan praktik tarekat yang seperti itu diwarisi dari mursyid-mursyid yang memiliki mata rantai rujukan sampai kepada pendiri tarekat, dan pertalian *sanad* tersebut hingga kepada Nabi Muhammad Saw. Sebetulnya, tarekat yang diajarkan oleh mursyid masa kini dan tidak memiliki *sanad* juga banyak (*ghairu mu'tabarah*), tetapi tidak ada satu yang menyatakan bahwa guru atau syaikh mereka adalah malaikat Jibril secara langsung kecuali Jamaah Salamullah (Eden). Jibril benar-benar dirasakan kehadirannya oleh Salamullah. Oleh karena itu, bagi komunitas ini, Salamullah bukanlah sebuah tarekat biasa, tetapi lebih dari itu yakni sebuah jalan kebenaran (*thariqat al haqq*).

Ajaran utamanya adalah pengesaan Tuhan (*absolute monotheism*), perenialisme, keindahan, kesucian, kesetaraan (egalitarisme), regulasi ruh dan senantiasa berserah diri kepada Allah. Pandangan keagamaan terhadap penganut agama lain sangat toleran dan bahkan agama-agama lain itu adalah kebenaran dan ajaran Tuhan juga. Sufisme perenial demikian mereka menyebut ajaran yang dibawa oleh malaikat Jibril tersebut pada awalnya dan kemudian berkembang menjadi agama baru dan bukan subordinat Islam. Kehadiran agama Kerajaan Tuhan adalah sebagai penggenapan nubuwah dan sekaligus memenuhi janji dan kebenaran Tuhan tentang surga dan neraka. Hasil yang dicapai masih menyisakan pertanyaan mungkinkah aliran atau agama baru ini dapat eksis di saat manusia sangat materialistik dan memuja kebendaan. Sejarahlah yang akan menjawab masa depan sebuah gerakan yang semula bercorak sufisme perenial dan kemudian berkembang menjadi spiritualisme Eden.

CATATAN

[1]Artikel ini merupakan bagian dari hari hasil penelitian saya tentang perkembangan tarekat di perkotaan. Kegiatan penelitian ini berlangsung dari tahun 2001 hingga 2003 atas bantuan biaya dari International Institute for Asian Studies (IIAS), Universitas Leiden, dan Akademi Kerajaan Belanda untuk Ilmu-Ilmu (KNAW). Hasil survei tentang gerakan sufisme perkotaan pernah dipublikasikan dalam Jurnal *Tsaqafah* No. 1 Tahun 2002 dengan topik "Profil Gerakan Sufisme di Perkotaan Indonesia", sedangkan artikel "Kuasa Jibril" awalnya merupakan makalah yang penulis sajikan dalam International Conference on Sufism and the "Modern" in Islam, dengan judul " Sayap-sayap Jibril: Sufisme Perenial Salamullah". Tentu saja untuk karangan ini, artikel "Kuasa Jibril" telah disesuaikan dengan perubahan yang terjadi berkaitan dengan dinamika komunitas yang bersangkutan.

[2]J.Spencer Trimingham. *The Sufi Orders In Islam*. New York. Oxford University Press.1973 p. 3-4. Fazlur Rahman mengartikan tarekat sebagai metodologi 'jalan batin' atau jalan spiritual menuju Tuhan. Lihat Fazlur Rahman. *Islam*. Bandung. Pustaka. 1984 hlm.194. (terj. Ahsin Muhammad).

[3]Lihat Ahmad Syafi'i. *Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah: Kebangkitan Kembali Agama di Kajen*. Tesis Magister Program Studi Antropologi. Fakultas Pascasarjana Universitas Indonesia, 1990: hlm26).

[4]Lihat KH. Muslih. *Risalah Tuntunan Tariqah Qadiriyah wa Naqsabandiyah* Juz I dan II. Kudus. Penerbit Menara, hlm 40-41; juga Peraturan Dasar pasal 4 ayat 1- 5. Keputusan Konggres V, 1975 hlm 51.

[5]Lihat Idaroh Aliyah. *Thoriqoh Mu'tabarah Nahdliyyah*. Semarang. Penerbit Toha Putra, tanpa tahun, hlm.38.

[6]Pada awal pengamatan saya, Lia Aminuddin, pemimpin utama kelompok ini masih melakukan *uzlah*, yakni menyepi dan menghindarkan diri dari menemui tamu. Beliau pada waktu itu tinggal di rumah Umar Iskandar, anggota Salamullah di Jatiwaringin, Pondok Gede, Bekasi, sedangkan acara *muzakarah* (sapaan) diselenggarakan setiap hari Sabtu jam 14.00 sampai datang waktu shalat Asar di Jalan Mahoni No. 30. Kemayoran Jakarta Pusat. *Uzlah* dilakukan oleh Lia dimulai sejak kembali dari pengusiran yang dilakukan oleh masyarakat setempat ketika kelompok ini tinggal di Coblong, Megamendung, Bogor pada bulan Mei 2001 sampai kurang lebih selama 3 tahun atau bahkan lebih. Namun, Allah memberikan keringanan dan akhirnya

beliau dapat kembali bertemu dengan orang lain sejak Oktober 2002. Akhirnya Lia Aminuddin sering pindah dari tempat yang satu ke tempat yang lain.

[7]Sumardiono. *Penentang Rasul: Menyikapi Perbedaan Keyakinan*. Booklet diterbitkan oleh Komunitas Eden-Salamullah. Jakarta, Mei 2004 hlm. 14.

[8]Ibid. hlm 16

[9]Siti Zainab Luxfiati. *Hukuman Musykil ala Malaikat Jibril*. Jakarta. Komunitas Eden. 2007.

[10]Pernyataan semacam ini dikemukakan oleh pemimpin Salamullah dan juga para pengikutnya sejak awal pertemuan saya dengan jamaah ini. Belakangan Yulia, anggota baru jamaah Salamullah menceritakan bahwa dia meyakini kebenaran Salamullah karena pencariannya melalui dunia internet dengan *password* "message" dan ternyata "sapaan" yang sama juga disampaikan oleh banyak pihak. Ada lebih dari sepuluh situs yang dia temukan. Atas dasar itulah dia kemudian mengikuti upacara pengakuan dosa dan penyucian.

[11]Lihat Lia Aminuddin. *Perkenankan Aku Menjelaskan Sebuah Takdir*. Jakarta. Yayasan Salamullah. 1998. hlm 40-45.

[12]Pembelaan Abdurrahman. *"Pledoi Penzaliman Atas Kerajaan Tuhan"* disampaikan di Pengadilan Negeri Jakarta Pusat, 6 September 2006 hlm. 16-17.

[13]Fatwa MUI di atas merupakan respons terhadap surat dari Ir. Andan Naddriasta tanggal 4 Oktober 1997. Penulis surat ini adalah anak dari pasangan suami istri yang sangat setia terhadap Jamaah Salamullah yakni Umar Iskandar. Fatwa tersebut tertuang dalam Surat Keputusan Fatwa Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia tentang Malaikat Jibril Mendampingi Manusia No: Kep-768/MUI/XII/1977.

[14]Malam *al-Qadr* adalah malam diturunkannya Al-Qur'an pada tanggal 17 Ramadhan tahun 40 dari kelahiran Nabi Muhammad Saw. Pengertian malam *al qadr* dalam perkembangan selanjutnya berdasarkan hadis-hadis nabi adalah malam ganjil pada sepertiga terakhir bulan Ramadhan.

[15]Penjelasan yang berupa pembelaan terhadap Fatwa MUI dimuat dalam sebuah buku yang ditulis oleh Lia Aminuddin. *Lembaran Al Hira: Fatwa Jibril Alaihissalam Versus Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Yayasan Salamullah. 1999.

[16]Lihat Muhammad Abed al Jabiri. *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*. Yogyakarta. IRCiSoD. 2003, hlm. 353-356.

[17]Lihat. Ibnu Khaldun. *Muqaddimah*. Jakarta. Pustaka Firdaus. 1986, hlm. 108-109 (terj. Ahmadie Thoha).

[18]Kisah ini merupakan sebagian kecil pengalaman nyata pertemuan manusia dengan malaikat. Malaikat masih membimbing manusia, siapa saja yang dikehendaki. Untuk kehidupan orang perorangan saja malaikat masih diperintah untuk membantunya. Lebih lanjut baca Shekh Muhammad Hisham Kabbani. *Dialog dengan Para Malaikat: Perspektif Sufi*. Jakarta. Penerbit Hikmah. 2003.

[19]Durkheim, E. *The Elementary Form of The Religious Life*. New York, Collier Books (Terj. Joseph Ward Swain), 1961 hlm. 62.

[20]Fazlur Rahman membahas doktrin wahyu kenabian dan membedakannya antara wahyu teknis dan wahyu imajinatif. Lihat *Kenabian di Dalam Islam: Menurut Filsuf dan Ortodoksi (Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy)*. Bandung, Penerbit Pustaka. 2003, terj. Rahmani Astuti. Bandingkan pula dengan masalah kenabian di kalangan Jemaat Ahmadiyah. Bagi kalangan Ahmadiyah Qodian, hanya nabi-nabi yang membawa syariat saja yang sudah berakhir, sedangkan nabi-nabi tanpa membawa syariat akan terus berlangsung. Bagi kalangan Ahmadiyah Lahore nabi yang tidak membawa syariat disebut *nabi lughawi*. Lihat Iskandar Zulkurnain. *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*. Yogyakarta. LKIS. Cet II. 2006 hlm 104.

[21]Sampai tulisan ini ditulis, Oktober 2007, kedua buku tersebut belum terbit.

[22]Lihat kembali buku *Perkenankan Aku Menjelaskan Sebuah Takdir*.

[23]Angka ini diperoleh dari perhitungan penulis waktu melakukan penelitian pada tahun 2002-2003. Pada tahun 2007, setelah terjadi pengadilan terhadap Bunda Lia Eden dan Muhammad Abdurrahman (Imam Mahdi), anggota komunitas Eden sekarang ini tinggal 42 orang (wawancara dengan Imam Mahdi, Mbak Tri dan Mbak Dunuk di Mahoni 30 tanggal 30 Agustus 2007.

[24]Tentang istilah *tangklukan* lihat Ahmad Syafii Mufid. *Tangklukan, Abangan dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa*. Jakarta, Yayasan Obor Indonesia. 2006.

[25]Salamullah atau Kaum Eden menurut Abdurrahman (Imam Mahdi) adalah agama baru untuk peradaban baru setelah agama-agama lama tidak berfungsi lagi. Karena itu memahami Salamullah dengan

mengandalkan pada referensi lama sungguh akan sangat sulit dan tidak tepat.

[26]Bunda Lia Eden, ketika keluar dari penjara Pondok Bambu, 30 Oktober 2007, membuat pernyataan di depan TV bahwa ia tidak akan menyiarkan ajaran-ajarannya kepada umum, tetapi masih tetap melanjutkan ajaran dan keyakinannya.

[27]Yayasan Perdamaian juga sering melakukan pawai dan doa seiring dengan kejadian-kejadian penting seperti peringatan 1 tahun peristiwa 11 September (runtuhnya gedung WTC), Sidang Tahunan MPR, Peristiwa Pemilihan Gubernur DKI Jakarta yang menegangkan. Dalam kesempatan pawai tersebut mereka mengusung bunga, lentera, dan spanduk yang berisi wahyu Allah dan tentu saja peringatan malaikat Jibril. Di samping itu, mereka juga melantunkan lagu-lagu kudus dan doa. Dalam setiap pawai anak-anak bayi mereka juga dibawa. Anggota-anggota yang sudah tergolong tua juga ikut serta dalam kegiatan ini.

Tentu Saja Tuhan...

Keyakinan Eklektik dan Kebangkitan Sufi di Kalangan Borjuis Maroko

Patrick Haenni dan Raphael Voix

Hidup adalah sebuah misteri yang harus dijalani; bukan sebuah masalah yang harus dipecahkan.[1]
Driss Benzouine

Bersamaan dengan terjadinya bom bunuh diri pada 16 Mei 2003 di Casablanca, keyakinan orang Maroko bahwa negerinya adalah sebuah pengecualian di antara masyarakat Muslim yang ditunggangi kekerasan telah runtuh. Terlepas dari institusi raja sebagai *amir al-mu'minin*[2] dan dugaan bahwa bidang agama dikontrol oleh negara, masyarakat Maroko telah menjadi target serangan Islamisasi yang telah memengaruhi negeri-negeri tetangganya. Gerakan Islamis telah memperoleh kekuatan dalam arena politik, arus kesalehan telah menyebar ke seluruh masyarakat, kelompok semi-gelap telah mengendalikan daerah pinggiran dan, meskipun ditentang, gelombang *hijab* muncul bahkan di kalangan kaum borjuis. Inilah saat perjuangan identitas, baik itu di mana bentuk-bentuk perjuangan radikal atau penegasan damai menjadi perhatian.

Meskipun demikian, masyarakat Maroko belakangan ini menemukan cara lain yang lebih bijaksana untuk melakukan Islamisasi, cara-cara di mana pencangkokan dan perkawinan kultural dapat diterima. Di antaranya adalah penyusunan kembali kepercayaan agama dalam konteks *New Age*.[3] Sejak 1990-an, gerakan kultural ini telah menjadi bentuk re-Islamisasi yang

populer di kalangan borjuis Muslim. Baik di Jakarta, Teheran, Kairo, atau Casablanca, cara baru menempatkan diri di hadapan yang sakral muncul, di mana kepentingan individu telah menggantikan dukungan terhadap Pan-Arabisme atau Islamisme.[4] Bab ini ingin mengungkap logika khusus dinamika ini di kalangan borjuis Maroko.[5]

Formasi Gerakan *New Age* di Maroko

Masyarakat Maroko diperkenalkan secara tidak langsung kepada jenis baru kemungkinan hubungan antara badan dan jiwa dalam konteks 'revolusi bunga' 1960-an. Sejak saat itu, gerakan psiko-spiritual impor (asing) mulai berkembang di kalangan komunitas ekspatriat di Maroko. Kursus *hatha-yoga* (latihan fisik-psikis yang berasal dari berbagai tradisi keagamaan India) dan perkumpulan meditasi *zazen* (latihan duduk tenang yang berasal dari tradisi Budha Jepang) diajarkan di *dojo* (meditasi gaya Jepang atau gedung latihan) pribadi. Pusat-pusat seni bela diri juga muncul selama periode ini. Biasanya, para pelatih datang dari Eropa memberikan kursus, *workshop* akhir pekan dan konferensi. Gerakan ini kemudian membukakan kaum borjuis Maroko pada pasar spiritual global (bandingkan Howell 2005).

Pada 1960-an dan 1970-an, yoga dan zen merupakan produk impor murni, namun pada 1980-an keduanya mulai mengakar di kalangan masyarakat Maroko. Pada 1989, Driss Benzouine, mantan hipi yang gandrung dengan India yang mistis dan pengikut Osho,[6] menjadi presiden Asosiasi Yoga Maroko. Ia membuat perubahan besar dalam dua hal. Ia membuka asosiasi bagi latihan terapi, esoteris, dan mistis (pengembangan diri, pijat metamorfosis, dan pembentukan kembali, dan lain sebagainya) dengan mendatangkan para pelatih secara rutin dari Eropa ke Maroko. Melalui kegiatan ini, ide tentang pluralisme ajaran mistis esoterik berkembang di kalangan praktisi Maroko. Benzouine juga menyelenggarakan pelatihan pertama bagi guru-guru lokal di Maroko, yang menghasilkan generasi pertama guru-guru

Maroko didikan lokal. Pada 2005 ada sekitar lima belas orang yang mengajarkan yoga di publik, di tempat-tempat seperti spa kesehatan, gedung tari, sekolah menengah dan universitas.

Perkembangan zen di Maroko sama dengan perkembangan yoga. Pada 1977, dokter Prancis Claude Durix,[7] seorang penulis produktif dan murid Taisen Deshimaru, mendirikan Asosiasi Zen Maroko untuk menyebarkan ajaran-ajaran gurunya.[8] Pada 1981, Deshimaru sendiri menginisiasi enam orang Maroko pertama selama kursus nyepi (*uzlah*) yang mengumpulkan lebih dari 200 orang di pinggiran Marakesh.[9] Ketika Durix meninggal pada akhir 1980-an, murid Marokonya yang muda, Driss Badidi, menjadi ketua Asosiasi Zen Maroko. Namun, Driss Badidi kemudian memisahkan diri dari Asosiasi Zen Internasional dan menyebarkan ajaran-ajarannya sendiri.[10] Ia memiliki dua sasaran yang jelas: menjauhkan diri dari tradisi Budha, dan menyatukan konvergensi antara zen dan tradisi mistik Islam. Ia ingat bahwa sekitar 50 orang Maroko telah menerima bimbingan spiritual darinya.

Selama 1990-an, teknik spiritualnya menjadi semakin berkarakter lokal. Teknik-teknik ini mengakar tidak hanya di lingkungan ekspatriat, tetapi juga di kalangan borjuis Maroko yang pada saat itu mengalami banyak perubahan mendasar dalam orientasi politik dan keagamaan.

Kelas Menengah Kosmopolitan

Sangat sekuler, berasimilasi dengan budaya Prancis, dan terbuka terhadap dunia melalui jaringan bisnis dan travel, kaum borjuis Maroko menjadi lebih berorientasi pada hal-hal yang lahiriah. Orientasi ini dimulai dari pendidikan di sekolah-sekolah menengah (*lycée*) ala Prancis, yang dalam banyak hal dilanjutkan ke pendidikan tinggi di sebuah universitas luar negeri. Hal ini melahirkan jaringan kosmopolitan di antara teman-teman, tidak saja selama studi di Prancis, tetapi juga setelah kembali ke Maroko, di mana para elit ini sekarang terlihat bergaul di

lingkungan ekspatriat Prancis atau lingkungan orang asing lainnya. Karena itu, pengetahuan mereka tentang bahasa Arab tetap rendah dan sering terbatas pada dialek Maroko, yang digunakan sebagai bahasa komunikasi di luar jaringan Parisnya. Akibatnya, hubungannya dengan yang sakral sering dijalani secara diglosis [menggunakan bahasa yang berbeda-beda, peny.], seperti kasus Miriam yang membaca Al-Qur'an 'dengan bahasa Prancis untuk memahaminya, dan dengan bahasa Arab untuk menjalaninya.'

Lebih jauh, seperti halnya orang-orang Maroko umumnya, jaringan diaspora transnasional menjadi jembatan penting yang menghubungkan kalangan borjuis ini dengan dunia luar. Akan tetapi, agama sering menjadi persoalan bagi mereka. Akibat dari pendidikan keagamaan tradisional yang minim atau miskin, mereka segera mengembangkan hubungan yang jauh atau bahkan bermusuhan secara blak-blakan dengan yang sakral. Mereka sangat kritis terhadap keberagamaan orang tua mereka, yang dianggapnya 'ritualistik,' yang diasosiasikan dengan 'Islamnya jin'[11] dan tidak menarik karena terlalu 'mekanis' dan, singkatnya, 'sangat takhayul'.

Dibandingkan dengan komunitas Muslim lain di dunia Arab, lingkaran Maroko ini sangat mencolok dalam arti bahwa mereka berpenampilan diri di publik sangat sekuler, namun mereka mengalami, setidak-tidaknya selama setengah dasawarsa yang lalu, proses Islamisasi yang nyata. Mereka cenderung menghindari tanda-tanda identitas keagamaannya yang jelas, sering kali menghidangkan anggur saat jamuan makan, dan malah menganut ateisme atau menolak menyatakan diri sebagai Muslim. Dalam beberapa kasus, Islamisasi dapat berbentuk konversi politik (dari aliran kiri nasionalis ke Islamisme), tetapi itu lebih bercirikan moral (sebagaimana tampak jelas, misalnya, dalam meningkatnya penggunaan *hijab* bergaya, atau ketertarikan terhadap wacana penceramah Mesir yang populer, Amr Khaled), atau memiliki inspirasi spiritual penting (seperti terlihat, misalnya,

dalam meningkatnya popularitas persaudaraan sufi dan berbagai bentuk sufisme individualistik).

Memahami kecenderungan terakhir re-Islamisasi di kalangan borjuis Maroko membutuhkan pengetahuan tentang perkembangan yang tidak ada preseden sebelumnya di Maroko. Orang-orang Maroko yang kosmopolit telah diislamkan secara lemah, dan imajinasi mereka terbentuk di persimpangan sejarah yang berarus ganda. Mereka telah menjalani ritme kekejian dunia Arab (kekalahan pada 1967, Camp David, perang saudara, dan pendudukan Isreal atas Libanon). Mereka juga harus menyerap dampak peristiwa-peristiwa besar dalam sejarah Barat kontemporer: Mei 1968, Perang Vietnam, dan revolusi seksual. Pada 1970-an dan 1980-an, kampus-kampus universitas Maroko didominasi aliran kiri, baik sosialis Marxis, ataupun Trotskyis. Banyak anggota borjuis Maroko telah melewati masa penuh komitmen terhadap kiri radikal dan mengalami pasang surut siklus harapan dan kekecewaan, sama dengan pengalaman aliran kiri Eropa. Bagi sebagian orang di Maroko, politik Islamlah yang mengambil alih dan menampilkan diri sebagai harapan berikutnya di horison baru.[12] Namun, di kalangan borjuis Maroko, hilangnya cita-cita kiri nasionalis jarang sekali mendorong pada konversi ke jalan Islam politik. Kami berhipotesis bahwa ini disebabkan oleh kekecewaan terhadap politik yang terjadi bersamaan dengan penyusunan kembali keberagamaan seputar orientasi *New Age*, yang menetralisir daya tarik Islam politik yang pada saat yang sama tengah memulihkan kekaguman tertentu terhadap bentuk-bentuk baru Islam yang personal. Dalam konteks baru ini, 'penemuan diri' (bandingkan Kaufmann 2003) didasarkan pada gerakan re-tradisionalisasi yang secara paradoks menguntungkan bentuk-bentuk subjektivitas keagamaan ultramodern.[13]

Keragaman Pengalaman *New Age* dalam Konteks Muslim

Bagi banyak orang yang menghentikan keasyikannya dengan politik kiri radikal, kesadaran-diri, keseimbangan batin dan kedamaian spiritual menjadi cita-cita baru yang harus diperjuangkan. Individu merupakan inti dari seluruh masalah ini. Hal itu terlihat jelas dalam penelitian penulis di Maroko antara 2001 dan 2003. Banyak orang yang kami wawancarai mengikuti jalan hidup yang kaya dengan eksperimentasi dalam sejumlah praktik spiritual (yoga dan zen), seni bela diri (aikido dan karate) atau teknik-teknik psiko-spiritual (meditasi, pengembangan diri, dan sebagainya). Mereka telah menemukan praktik-praktik ini baik di Barat selama studi maupun di Maroko melalui jaringan komunitas ekspatriat atau lokal. Dalam pengakuan mereka sendiri, terlihat jelas bahwa setiap orang mengonstruksi sebuah imajinasi yang terbentuk dengan meminjam dari setiap bidang pengalamannya.

Hanae, seorang kinoterapis di Casablanca, memberikan sebuah contoh. Ia ingat bahwa melalui kursus yogalah ia mengetahui 'bahwa orang tidak hanya memiliki badan jasmani, tetapi berbagai badan yang mengitari satu sama lain.' Ia menganggap perspektif ini sesuai dengan kepercayaannya sebagai Muslim. Yang lain, meskipun menyatakan diri sebagai Muslim, namun percaya terhadap reinkarnasi meskipun kepercayaan itu tidak sesuai dengan dogma arus utama Muslim.[14] Raja, misalnya, percaya bahwa dalam kehidupan sebelumnya ia adalah orang India, dengan dalih bahwa nama depannya juga ada dalam bahasa Sansekerta yang berarti 'kerajaan'. Penyimpangan umum lainnya dari ortodoksi Muslim adalah pandangan monistik yang sangat tegas tentang dunia, yang menyatakan keunggulan individu dan relativisme. 'Jika Anda percaya terhadap kemampuan dahsyat manusia untuk menemukan dirinya dalam dirinya, dan dengan begitu menemukan Penciptanya,' kata Hanae, 'menjadi tidak

penting apakah seseorang itu Budha, Kristen, ateis atau Yahudi.[15] Bagi Youssif, pengusaha muda berusia 28 tahun, Islam juga hanya jalan; tujuan tertingginya adalah Tuhan. 'Jika Anda seorang Budha,' katanya, 'Anda benar; bagi orang sekular atau ateis, itulah jalan mereka. Adapun bagi saya, sebagai seorang Muslim, saya juga benar.'[16]

Bagi Youssif, garis demarkasi yang memisahkan antara yang sakral dan profan sudah kabur. Hal yang sama juga terjadi pada Miriam. Ia melakukan yoga, tari dan shalat pada tingkat yang sama:

> Ketenangan yang saya rasakan selama meditasi, juga ingin saya rasakan ketika menari. Itulah satu-satunya momen ketika saya benar-benar merasakan kesatuan badan dan jiwa. Saya kerasukan, saya merasakan diri saya berada di alam yang lebih tinggi. Ini mungkin berkat Al-Qur'an ketika saya memuji Tuhan, atau ketika saya bertasbih ketika zikir, menyebut asma Allah.

Pembangunan bentuk-bentuk kepercayaan dalam kelompok-kelompok seperti itu menyerupai rekonstruksi cara-cara berkeyakinan di Barat yang dianalisis Babes (1996), Champion (1990) dan Hervieu-Leger (2001). Dalam diri mereka alam mental tersusun atas empat poros: individualisme, relativisme keagamaan, pencangkokan, dan hilangnya rasionalitas keagamaan. Individualisme tampak dalam penegasan kuat atas sentralitas dan otonomi individu yang mengarah pada pandangan monastik tentang yang sakral, bertentangan dengan semua otoritas keagamaan. Relativisme keagamaan tampak jelas dalam keyakinan bahwa jalan spiritual yang berbeda-beda sama-sama benar dan efektif—yang sebagai akibatnya, keasyikan dengannya tetap membutuhkan penelitian dan belum selesai. Pencangkokan menunjukkan diri dalam mobilisasi non-polemis dan eklektik atas berbagai sumber. Hilangnya rasionalitas keagamaan bisa jadi disebabkan oleh kebodohan atas tradisi keagamaan, atau karena objektivikasi reflektif atas tradisi.

Menemukan Kembali yang Sakral Melalui Sufisme

Gaya keberagamaan borjuis Maroko yang disebutkan di atas mengangkat kembali yang sakral di luar batas-batas budaya lokal, dengan menghindari bentuk-bentuk agama yang secara konvensional terlembaga. Sebaliknya, kepercayaan yang dekat dengan kepercayaan *New Age* dikembangkan dan akulturasi menjadi kegiatan sehari-hari. Namun, akibat nasionalisme Arab dan Islamisme, kaum Muslim lainnya terobsesi dengan batas-batas agama mereka dan menarik garis di manapun gagasan mistis atau esoteris diangkat. Menipisnya sesuatu yang religius oleh para pengikut *New Age* ini berbenturan dengan keinginan pengikut aliran salafi untuk memaksakan pandangannya sendiri di mana saja. Untuk menjawab perembesan kultural Muslim kelas menengah yang terbaratkan ini, semua kelompok yang terlibat aktif dalam re-Islamisasi menunjukkan kepastian identitas. Konflik inilah, menurut kami, yang menimbulkan dorongan kuat yang sekarang terlihat jelas ingin merumuskan kembali pengaruh spiritual asing dengan memasukkannya ke dalam Islam dan dengan mencari padanan Islam lokal bagi praktik keagamaan non-Islam yang menarik. Inilah konteks kaum borjuis Maroko memeluk sufisme bersamaan dengan eklektisisme.

Selama beberapa tahun yang lalu, sufisme telah menarik banyak pengikut *New Age* dari kalangan borjuis Maroko, dan terutama mereka yang sebelumnya tidak condong untuk menundukkan diri mereka pada suatu tradisi keagamaan tertentu. Namun, perkembangan semacam itu, yang dialami dan dipaparkan dalam konteks identitas rekonsiliasi, tidak berarti kembali ke 'akar-akar' mereka karena dua alasan. *Pertama*, dengan memerhatikan dinamika konversi, kita melihat bahwa kaum borjuis Maroko tidak lagi memiliki 'akar'. Keluarga mereka sekuler, mereka dididik di lembaga-lembaga Prancis, dan mereka memiliki pendidikan keagamaan yang minim. Bagi orang-orang ini, minat terhadap

sufisme pasti akibat dari ketertarikan terhadap wacana *modern* tentang sufisme, bukan sisa-sisa praktik tradisional. *Kedua*, kita akan melihat bahwa konversi ke sufisme, paling tidak bagi beberapa pengikut baru, tidak mengubah bentuk-bentuk kepercayaan yang mereka peluk sebelumnya. *Akhirnya*, kaum borjuis Maroko merestrukturisasi diri di atas dua kecenderungan, pertama, kecenderungan yang terkait erat dengan individualisme dan relativisme kontemporer dan klaim atas hak untuk melaksanakan kesetiaan spiritual yang beragam, dan kedua, penegasan keunggulan mutlak sufisme dibandingkan dengan jalan spiritual lainnya. Polarisasi ini merupakan salah satu ciri modernitas keagamaan.

Membebaskan Diri dari Islamnya Jin: Borjuis Maroko dan Budsyisyiyah

Budsyisyiyah, sebuah cabang baru tarekat Qadiriyah, didirikan pada 1942 oleh Abu Madyan bin Munawar al-Budsyisy di kalangan suku Barbar Bani Snassen.[17] Minat baru terhadap sufisme merupakan sebuah anugerah bagi cabang ini, yang bermula sebagai persaudaraan pedesaan dan lokal di provinsi Oujda, dan sejak 1960-an menyebar dari pusat perkampungan ini. Semula terbatas hanya di wilayah barat Maroko, ia menyebar ke seluruh wilayah kerajaan dan memperoleh banyak pengikut. Sekarang, para pengamat memperkirakan jumlah pengikut persaudaraan ini puluhan ribu (Anonim 2001). Dalam proses penyebarannya, persaudaraan ini meninggalkan sifat-sifat pedesaannya dan pengikutnya yang dari pedesaan, sebaliknya mengonsolidasikan pada anggota borjuis perkotaan, khususnya para profesional liberal dan mahasiswa. Menurut para hagiografer, fenomena penyebaran ini berkaitan dengan pembaharuan dalam tarekat yang terjadi selama 1960-an. Pada awalnya sebagai sebuah kelompok *tabarrukiyah*, yakni kelompok yang memfokuskan pada pencarian berkah dan terbatas pada elit keagamaan yang kegiatannya berkisar seputar zikir dan

meditasi, Budsyisyiyah berkembang menjadi kelompok *tarbawiyah* yang aktif berdakwah, yakni gerakan massa yang memusatkan perhatian pada pendidikan moral para calon anggotanya (Tozy 1990). Kebijakan perekrutan kelompok ini diubah: jika pada mulanya individu harus menunjukkan bukti kuat semangatnya agar memenuhi syarat untuk dibaiat, kelompok ini kemudian mulai berdakwah secara aktif di kalangan kelompok-kelompok yang lebih besar yang dianggap sebagai murid-murid potensial sejak awal.

Pada 1960-an, kelompok ini juga mulai menjalin hubungan dengan elit yang berbahasa Prancis. Contoh pertama adalah ketika intelektual sosialis terkenal, Abd al-Salam al-Wali, mengunjungi *zawiyah*-induk kelompok ini di Madagh dan terlibat perdebatan dengan Sidi Abu al-Abbas, ayah pemimpin kelompok ini sekarang, Sidi Hamza. Abd al-Salam terang-terangan ingin menghadang meningkatnya pengaruh Sidi Abu l-'Abbas, namun ia gagal dalam sasaran ini dan sebaliknya ia malah dipengaruhi syaikh. Bersama sejumlah kolega politiknya, Abd al-Salam bergabung dengan barisan Budsyisyiyah. Reorientasi tarekat ini membuahkan hasil, dan pada 1970-an Budsyisyiyah mulai menarik siswa sekolah menengah dan mahasiswa fakultas humaniora dalam skala besar (Tozy 1990). Salah seorang yang memainkan peran kunci dalam perekrutan ini adalah Syaikh Yassin, yang saat ini lebih dikenal sebagai otoritas spiritual gerakan Islamis *al-Adl wa al-Ihsan*, tetapi pada saat itu merupakan guru dan anggota kelompok ini.[18]

Kaum intelektual kelompok ini, seperti Zakia Zouanet, Taha Abdel-Rehim dan Ahmed Tawfiq (mantan direktur Perpustakaan Nasional Casablanca dan kini Menteri Agama), mendukung masuknya elit yang terbaratkan dan berbahasa Prancis. Peran yang sangat penting dalam "pembaharuan" kelas menengah perkotaan dari kelompok ini dimainkan oleh Faouzi Skali, yang barangkali merupakan muallaf intelektual yang paling terkemuka. Faouzi Skali adalah seorang dosen Maroko berpendidikan antropologi di Prancis, yang masuk ke Budsyisyiyah setelah membaca pengarang

dan sufi 'tradisionalis' Prancis, René Guénon.[19] Ia segera mengelaborasi perumusan kembali warisan sufi dalam bahasa spiritualitas kontemporer modern, dengan penekanan arti penting pengalaman batin, humanisme dan dialog (sebagai lawan ketaatan dan disiplin). Faouzi Skali juga pendiri dan Direktur Festival Musik Sakral Dunia di Fez. Pada 2001, ia ditunjuk oleh Persatuan Bangsa-Bangsa (PBB) sebagai salah satu di antara 12 orang di dunia yang berjasa dalam dialog pera-daban. Sekarang ini, sambil meneruskan jalur yang sama, dan bekerja sama dengan Lama Denis, seorang Budhis Prancis, dan dengan Khaled Bentounes, kepala tarekat sufi Alawiyah, ia berpartisipasi dalam proyek perbaikan 'rumah kearifah' (*bayt al-hikmah*) di Baghdad, yang pada abad ke-8 merupakan pusat pertukaran antara peradaban Yunani dan Islam, dan sekarang menjadi pusat antaragama yang dicurahkan kepada budaya dan pendidikan toleransi (Tincq 2004).

Sejak pertengahan 1980-an, Skali menjadi sangat terkenal di Prancis karena sejumlah buku populer tentang sufisme yang diterbitkan di sebuah penerbit yang memiliki sirkulasi luas, dan ia memasukkan banyak orang Prancis ke tarekat ini (Voix 2004). Satu dasawarsa kemudian, sebagian orang Maroko kosmopolitan mengikuti barisan mualaf Prancis ini dan beralih ke sufisme melalui proses yang sama. Dengan menggunakan model penyebaran gerakan spiritual modern di Barat, yang dikenalinya dengan baik, Faouzi Skali menyelenggarakan 'sufi akhir pekan' di Maroko dengan pola yang pernah ia uji cobakan di Prancis (Voix 2004). Di sini ia memaparkan visi baru sufisme dan rasa pengalaman sufi tanpa komitmen, dalam bentuk yang menarik dan menentramkan para borjuis Maroko. Dengan demikian, para intelektual yang tertarik pada lingkaran sufi modern di sekeliling Skali memperlengkapi kelompok ini dengan tampilan di ranah media modern, dengan menerbitkan jurnal seperti *al-Isyarah* (tanda), sebuah majalah dengan kertas mengkilap yang berisi artikel-artikel tentang sufisme dan bentuk-bentuk lain spiritualitas, dan mengembangkan *website* seperti www.sufism.org, www.tariqa.org,

dan www.isthme.org. Di Eropa majalah *Soufisme d'Orient et d'Occident* juga dikaitkan dengan Faouzi Skali dan Budsyisyiyah.

Di antara faktor yang mendorong menjauhnya Budsyisyiyah dari akar pedesaannya dan mendekatnya kelompok ini ke kalangan elit, perhatian juga harus diberikan kepada peran kunci yang dimainkan oleh syaikh tarekat, Sidi Hamza, dalam proses ini. Setelah ayahnya wafat pada 1971, ia mulai mendakwahkan mistisisme yang lebih ortodoks, dengan mengecilkan sufisme yang sangat ekstatik dari budaya daerah ayahnya di pedalaman Maroko. Cap sufisme Sidi Hamza memberikan penekanan lebih besar penghormatan terhadap syariah dan secara bertahap mengadopsi sikap kritis terhadap acara-acara zikir yang dibarengi dengan musik dan penyiksaan-diri. Ia juga bertanggung jawab atas delokalisasi sufisme tarekat ayahnya: *mawlid* Madagh memperingati kelahiran Nabi, dan bukan kelahiran wali lokal yang penting; ziarah ke makam para wali tidak dianjurkan, dan syaikh tidak lagi berperan sebagai patron politik pada tingkat lokal. Lebih jauh, Sidi Hamza mendorong perekrutan anggota dari barisan elit, meskipun ia sendiri bukan berasal dari latar belakang elit. Ia juga mendukung perekrutan anggota dari universitas dan sering mengangkat wakil pengarah spiritual (*muqaddam*) dari kalangan profesor universitas.[20] Dan ia telah memberikan berkahnya pada 'universitas' sufi musim panas yang diselenggarakan oleh kelompoknya di Oujda, dekat *zawiyah* induk di Madagh. Lebih dari 2.000 peserta menghadiri 'universitas' musim panas ini pada 2003. Kegiatan semacam ini telah mendorong intelektualisasi kelompok ini.

Terakhir, penyebaran Budsyisyiyah di lingkungan borjuis Maroko dipermudah oleh kemampuan luar biasa kelompok dalam beradaptasi dan mengakomodasi pola organisasi semi-perusahaan. Kesetiaan sosio-profesional yang ada memainkan peran penting dalam pengorganisasian kelompok zikir Budsyisyiyah. Karena itu, di Casablanca, Budsyisyiyah memiliki kelompok-kelompok yang diorganisasi di sekitar '*zawiyah* dokter

kesehatan' dan '*zawiyah* profesor universitas'. Dengan begitu, kebangkitan sufi telah terjadi pada struktur sosial masyarakat urban yang lebih luas dan mempertegas hierarkinya. Kebiasaan berbasis golongan juga muncul kembali dalam lingkungan spiritual. Bahasa Prancis digunakan dalam lingkaran-lingkaran sufi seperti itu; dua dari sembilan *zawiyah* Budsyisyiyah di kota Casablanca menggunakan bahasa Prancis.[21] Setelah dihitung semua, menurut perkiraan Ahmed Qustas, selama *mawlid* tahunan di Madagh, hampir setengah dari anggota persaudaraan ini berasal dari kalangan Maroko terpelajar (Sedgwick 2004a).

Setidak-tidaknya, pada tahap awal konversi ke sufisme melalui Budsyisyiyah, yang menarik bagi borjuis Maroko adalah wacana Skali, bukan citra sang guru yang kepadanya ia memberikan kesetiaannya. Jalan yang diungkap Driss Benzouine secara sempurna menggambarkan dinamika ini. Seperti disebutkan di muka, pada 1990, ia bertemu Sidi Hamza—yang kemudian menjadi guru persaudaraan Budsyisyiyah—di *zawiyah* induk di utara Maroko. Ia kembali dengan perasaan terganggu dan frustrasi terhadap apa yang dianggapnya sebagai pertemuan yang sangat baik. Pada saat itu, ia tidak tertarik sama sekali pada orang yang beberapa tahun kemudian menjadi gurunya. Akan tetapi kemudian pada 1994, ia menghadiri sebuah ceramah Faouzi Skali yang sangat menarik hatinya dan tentang ceramah tersebut ia berkata: "Ceramah tersebut sangat mencerahkan, mencerahkan karena ia menggunakan bahasa yang bisa dipahami orang [...] Tidak ada keberagamaan, spiritualitas murni. Bukannya berbicara tentang Tuhan, pembicaraan tentang Wujud, ia berbicara tentang kemajuan menuju pengetahuan tentang diri dan itu sangat menyentuh saya." Ia melakukan baiat ke persaudaraan itu langsung setelah itu. Jelasnya, bukan figur syaikh tua yang menarik Driss Benzouine kepada sufisme, tetapi wacana modern Faouzi Skali, yang interpretasinya tentang sufisme dapat ia mengerti.

Orang lain dari kalangan kelas menengah terdidik ini yang menempuh jalan serupa adalah Khadija. Ia telah kehilangan 'hubungan akrabnya dengan Tuhan' sejak akhir masa kanak-kanaknya. Ketika belajar di Prancis, ia menemukan yoga dan 'tertarik dengan India'. Ia terpikat dengan Ayurveda dan menjalankan Meditasi Transendental. Ketika kembali ke Maroko, ia menemukan buku Skali, *The Sufi Path* (Skali 1985), dan melalui Skali pula ia terlibat dalam Budsyisyiyah.

Sebagai sebuah pengamatan umum, terlihat bahwa kehadiran wacana sufi 'modern' dan 'universal' yang tidak mengejawantah dalam tokoh-tokoh sufi tradisional, tetapi melalui jaringan kontemporer kultural memungkinkan banyak anggota borjuis Maroko 'menyesuaikan diri' dengan Islam. Demikianlah Rachid Ben Rochd menceritakan bagaimana minatnya terhadap sufisme pertama-tama bangkit melalui kontak dengan guru zennya, seorang dokter Prancis yang tinggal di Maroko. Sebagaimana ia ceritakan,

> "Pada saat itu, saya mendekati Islam dari sudut pandang Barat. Saya menganggapnya sebagai agama yang bengis dan keras. Ia [guru zen] mengoreksi stereotip saya. Ketika saya katakan kepadanya bahwa Islam adalah agama *jihad*, ia berbicara kepada saya tentang *jihad al-nafs* (perjuangan melawan hawa nafsu dan demi kemajuan batiniah). Ketika saya berbicara kepadanya tentang kebengisan dan kekerasan, ia menjawab bahwa Islam juga spiritualitas dan kebaikan."

Adapun kesetiaan formalnya terhadap tarekat, adalah mualaf Prancis yang memasukkannya ke dalam Darqawiyah. Ini menggambarkan sebuah penyimpangan dari tradisi keluarganya—ayahnya adalah seorang murid Tijaniyah.

Anak-anak muda Maroko kelas menengah tersebut yang beralih ke sufisme, seperti Ben Rochd, berasal dari keluarga yang memiliki ikatan dengan sufi sebelumnya, jarang bertahan dengan jaringan sufi yang sama dengan orang tuanya. Namun, daya tarik terhadap sufisme meningkat seiring sosialisasi modern (di pusat-pusat budaya dan kelas yoga, dalam kuliah umum, dan di tempat kerja) dan jaringan global. Sebuah kasus yang kami dengar selama

penelitian lapangan adalah kasus seorang pemudi Maroko yang masuk Budsyisyiyah di Chicago melalui perantaraan seorang mualaf perempuan Brazil, yang juga telah masuk dan didorong masuk ke persaudaraan ini di Brazil oleh seorang Prancis. Sesuai dengan semangat kosmopolitanisme, orang asinglah yang—setelah masuk Islam atau guru-guru berbagai ilmu spiritual timur—sering menunjukkan jalan kepada para penganut baru Budsyisyiyah ini. Bagi Tahir Wazani, salah seorang anggota aktif Budsyisyiyah di Casablanca, kepindahannya ke sufisme dimulai lewat sebuah pertemuan dengan seorang orientalis Prancis di perpustakaan Pusat Kebudayaan Prancis. Orientalis tersebut berkata kepadanya tentang keindahan karya-karya syaikh akbar, Ibnu Arabi.

Budsyisyiyah mampu mengokohkan dirinya di kalangan kelompok yang menganggap diri mereka berada dalam imajiner spiritualitas ini dan kebahagiaan yang diasosiasikan dengannya, dan telah berhasil menangkap kembali sebagian anggota kelompok ini. Ini menyebabkan kehadiran sejumlah tokoh sufi pada perkumpulan GERME (Groupe d'Etudes et de Recherchers sur le Mieux-Etre [Kelompok Studi dan Riset tentang Kesejahteraan yang Lebih Baik]), yang menyatakan minatnya terhadap pertumbuhan spiritual dan 'kemajuan harmonis umat manusia'. Kongres yang paling mutakhir dari perkumpulan ini diakhiri dengan diskusi meja bundar dengan tema "Kesejahteraan yang Lebih Baik pada Abad ke-21", yang dicurahkan terutama pada berbagai bentuk pengobatan alternatif. Dalam konferensi itu, Faouzi Skali berbicara dengan tema "Sufisme sebagai Jalan bagi Penyempurnaan Diri."

Dengan semangat yang sama, istri Tahir Wazani, yang juga baru masuk Budsyisyiyah, meluncurkan majalah *Bien-etre et Sante* (kesejahteraan dan kesehatan), yang dicurahkan pada kesejahteraan badan dan jiwa. Suaminya mengisi sebuah rubrik majalah yang berjudul "Kesejahteraan dan Spiritualitas", yang dicurahkan pada pemaparan sufisme dari perspektif terapi.

Eklektisisme, Relativisme dan Sufisme: Persimpangan Tradisi Mistis

Setelah dimodifikasi, sufisme secara progresif dapat menancapkan orientasi 'keagamaan yang mengambang' dari para penggemar spiritualitas Timur ke dalam tradisi keagamaan Islam. Namun, meskipun sentralitas acuan Islam ditegaskan kembali, 'sufisme' baru tetap mengakomodasi secara luas gagasan kontemporer tentang individualisme, eklektisisme, dan relativisme. Sejenis kutub *New Age* terbuka dalam sufisme kelas menengah Maroko, di mana kepekaan mistis dan individualisme modern bertemu.

Banyak orang mempertanyakan segala bentuk otoritas keagamaan. Karima, seorang profesional kelas atas yang bekerja di sebuah bank, menganggap dirinya 'anti-aturan': 'Saya tidak suka terhadap sesuatu yang dipaksakan kepada saya', katanya. Miriam, ahli grafik muda yang bekerja di sebuah perusahaan Amerika, menilai bahwa

> "Yang esensial adalah perilaku yang ramah. Yang lainnya, hal-hal yang dilarang, adalah persoalan antara Tuhan dan kita. Seseorang tidak boleh menilai orang atas apa yang ia lakukan atau tidak lakukan... Saya lebih suka orang yang mabuk, namun perilakunya sangat ramah, [orang yang memiliki] hati yang baik dan penuh cinta; [saya lebih suka orang seperti itu] ketimbang orang yang menghabiskan waktunya dengan memamerkan ibadah, tetapi hatinya gelap."

Adapun Najiya, ia mempertanyakan otoritas keagamaan yang diungkapkan dalam konteks individualisme:

> "Ayah saya mengetahui betul agama. Setelah remaja, saya banyak berdiskusi sengit dengannya dan saya memberontak terhadap agama. Secara psikologis, saya tidak bisa menerima status perempuan dalam Islam. Dalam pikiran saya bertanya-tanya mengapa Tuhan mengutus para nabi kepada kita dan mengapa kita tidak dapat menemukan cahaya itu dalam diri kita sendiri."

Hubungan tradisional antara guru dan murid dipertanyakan pertama kali. Karena itu, Najiya, meskipun seorang anggota

Budsyisyiyah, tidak pernah merasa perlu pergi dan bertemu dengan syaikhnya, Sidi Hamza: 'Saya tidak menganggap begitu penting sang guru, saya juga jarang berpikir tentang dia', katanya: 'Di sisi lain, saya banyak berpikir tentang Nabi karena saya menyentuhnya dengan tangan saya dalam mimpi, dan saya merasakan cintanya yang tak berhingga. Itu pengetahuan yang konkret, bukan abstrak, dan sekarang saya merasa jauh lebih dekat dengan Nabi.' Yang lain memandang hubungan perwalian tradisional 'sangat menjengkelkan', atau mereka meragukan apakah Sidi Hamza itu benar-benar seorang guru sejati. Kepercayaan-kepercayaan seperti ini mengungkapkan banyak paradoks tentang gerakan tradisional yang sangat hierarkis, yang berubah bentuk menjadi gerakan yang didasarkan pada individualisme kontemporer dalam merespons kebutuhan terhadap spiritualitas yang sesuai dengan cita-cita yang egaliter. Para mualaf baru sering enggan mengorbankan kemandirian mereka di altar agama yang baru ditemukan ini dengan memasuki hubungan guru-murid yang mereka anggap tidak setara.

Sebagai akibat dari hubungan yang lebih longgar dengan syaikh dan sikap modern yang lebih sederhana terhadap ketaatan keagamaan ini, banyak dari murid-murid sufi borjuis ini mengikuti sejumlah tarekat sekaligus. Karena itu, Ben Rochd, yang menganggap dirinya 'di luar jalur dan gerbang,' tidak mencari bentuk ikatan dalam lingkungan persaudaraan, tetapi 'atmosfer': 'sufisme ada dalam diri saya,' katanya. 'Di situlah tempat saya menemukan hati saya'. Itulah inti yang tertambat dalam Darqawiyah dan Budsyisyiyah, dan juga dalam Tijaniyah. Dan Driss Benzouine, yang sudah menjadi *muqaddam* persaudaraan Budsyisyiyah, tidak segan-segan datang ke Siprus untuk dibaiat oleh Syaikh Nazim, guru cabang transnasional dari tarekat Naqsyabandiyah. Ia menganggap tarekat ini lebih dekat dengan kepekaan yoganya.

Sufisme baru Maroko dicirikan dengan keanggotaan dari banyak tarekat dan generalisasi sufisme tanpa kesetiaan. Dalam

sufisme seperti itu, zikir dilakukan secara individual dan tidak lagi dalam satu tarekat. Meskipun hal ini mungkin tidak menyenangkan para sufi yang murni, sebagai bentuk 'kepercayaan tanpa ikatan' (Grace Davie), ia menegaskan dirinya sebagai Muslim. Jadi, sedikit demi sedikit, sufisme menegaskan dirinya di luar kerangka tarekat, atau cenderung secara parsial memisahkan diri dari yang terakhir. Di ujung yang ekstrim, ia terang-terangan memisahkan dirinya dari ikatan keagamaan, seperti dalam kasus guru muda yang dekat dengan tarekat Ghaziyah yang menganggap bahwa 'sufisme bukanlah masalah agama. Bahkan bukan kepercayaan. Ketika Anda percaya, maka itu adalah bentuk keterikatan. Bila Anda tidak mau memisahkan diri, Anda tidak akan meraih kebebasan.'

Di Maroko dewasa ini, amalan yang berasal dari tradisi mistis Muslim tidak menghindar dari transformasi yang tengah berlangsung; ia cenderung melekatkan diri pada khazanah kegemaran masyarakat kontemporer terhadap kombinasi sinkretistik, yang bervariasi antara satu orang dengan lainnya. Najiya sekarang mengamalkan zikir dengan posisi semi-teratai yang dipelajarinya dari yoga, punggungnya lurus, matanya setengah terpejam, dan tasbih di tangannya. Latifa menggunakan yoga sebagai latihan persiapan zikir. Khadija mengawinkan zikir dengan bacaan mantra Hindu yang diambil dari Meditasi Transendental. Ini lebih dari sekadar perpasangan amalan atau postur; sinkretisme hadir dalam pengalaman yang dirasakan dari amalan-amalan itu, misalnya dalam *hal*, kondisi ekstasi yang ada dalam sufisme. Demikian pula tentang penampilan yang tak terkendali dari *hal* ekstatis dalam sesi yoga di mana *enstasis*, bukan sekadar ekstasi, yang dicari. Sinkretisme juga terlihat jelas dalam latihan meditasi yang sekarang diselenggarakan di padang pasir. Inilah ekspresi spiritualitas *New Age* di-delokalisasi, di mana orang berseru 'Allah' selama meditasi gaya Osho yang dinamis dan menyusun kembali perbedaan kulturalnya.

Akhirnya, pada tingkat bahasalah sinkretisme dilakukan. Konsep-konsep yang lahir dari *New Age* secara bertahap menetapkan diri sebagai cara baru untuk membaca konsep-konsep sufi tradisional. *Sirr*, rahasia spiritual, digambarkan dalam hubungannya dengan 'energi' atau 'arus spiritual'. Allah menjadi 'Wujud'. Keberagamaan ditafsirkan ulang dalam konteks 'cara menuju pengetahuan tentang diri'. Najiya menganggap bahwa setan adalah 'penyakit yang sempurna' sebagai lawan dari malaikat yang dianggap sebagai 'kesehatan yang sempurna'. Latar belakang kesesuaian sinkretistik ini kemudian memungkinkan Driss Badidi menemukan dalam zen, 'cara memaknai identitas Arab-Muslimnya lebih mendalam'. Jadi, komitmen baru menampakkan diri dalam sufisme mistis yang di-delokalisasi, di mana agama dipandang membentuk kembali dirinya di luar budaya keagamaan lokal dengan meminjam kategori-kategorinya dari bidang peristilahan impor,[22] sementara pada saat yang sama menampilkan diri sebagai bentuk kembali kepada yang asal. Inilah sikap yang ditemukan dalam semua karya Rachid Ben Rochd (1997, 1999, 2000).

Di lahan yang subur dengan sebutan silang dari tradisi mistis dan persinggungan dengan berbagai istilah itulah relativisme berkembang. Najiya menganggap bahwa 'yoga dan sufisme adalah satu dan sama'. Baginya, 'keduanya sepenuhnya identik satu sama lain'. Bagi Hanae, 'meditasi atau zikir selalu menjadi jalan bagi seseorang untuk memusatkan kembali pada dirinya'. Namun, relativisme yang menyetujui pencangkokan kultural dan percampuran eklektik berdasarkan kesamaan istilah hanyalah salah satu respons yang mungkin, tatkala *New Age* bertemu dengan tradisi sufi. Ini sama sekali bukan sekadar reaksi. Dihadapkan dengan kecenderungan-kecenderungan sinkretistik, godaan untuk memisahkan diri sangat kuat. Dengan dalih ketidaksesuaian intrinsik peristilahan, beberapa pengikut sufisme baru menolak pencangkokan dengan mendukung komitmen yang lebih eksklusif terhadap Islam. Kekaguman terhadap ungkapan intelektual tarekat melicinkan jalan bagi kultus terhadap Sidi Hamza; pendekatan terhadap Islam menjadi lebih ortodoks; keberagamaan menjadi

terstruktur pada norma moral dan larangan syariah. Beberapa pengamal perempuan yang masuk ke dalam lingkungan ini akhirnya menggunakan jilbab.

Di Samping Keraguan... Hilangnya Rasionalitas dan Ilusi Tentang Kembali ke Akar

Meskipun mungkin benar bahwa perpisahan dari dan kembali ke ortodoksi berarti retradisionalisasi, itu terjadi dalam konteks yang ditandai dengan hilangnya rasionalitas. Seluruh proses penanaman kembali sesuatu yang religius membuktikan hal ini. Dalam proses itu kita melihat voluntarisme, pilihan pribadi, dan keberpalingan dari warisan orang tua, modernitas perantara dan pencarian akan wacana baru (seperti wacana akademis Faouzi Skali, wacana humanis Driss Benzouine, atau wacana universalis yang dianut oleh semua pemimpin pembaruan spiritual kaum borjuis Casablanca).

Sebuah contoh diberikan oleh *le Yoga Maghrebin*, sebuah buku kecil oleh Ben Rochd yang dicurahkan untuk membuktikan bahwa 'tradisi Maghribi' mengandung prinsip-prinsip dasar yoga. Ben Rochd mungkin mengkritik 'keterputusan dengan tradisi' yang dihasut oleh modernisme, dan menganggap bahwa 'dalam tradisilah kita menemukan sumber penciptaan energi dan kearifan kita'—demikianlah bunyi anak judul bukunya yang diterbitkan (Ben Rochd 1997). Namun, upayanya untuk mendukung 'kembali ke lahan untuk menemukan akar dan sumber energi yang terkait berkelindan dengannya' (Ben Rochd 1997) diungkapkan dalam fraseologi modern dan, juga, dalam bahasa Prancis. 'Budaya tradisional' yang menjadi tempat kembali penulis, ia berharap, 'adalah merekonstruksi dan mengembangkan pribadi manusia dengan membangkitkan kesadarannya akan badan dan segala potensi yang dipendamnya' (Ben Rochd 1997: 3). Ia menempatkan dirinya di jantung 'ideologi keakraban' yang termasuk ke dalam

sebuah modernitas keagamaan yang didasarkan pada 'ideologi pengembangan diri, kesadaran intelektual, dan kesadaran-diri' (Etienne 2002: 54). Ketika kita kembali kepada 'negeri sumber kita', kita selalu mengarah pada kembali ke tradisi yang kebanyakan ditemukan kembali (seperti *'yoga maghrebin'*, misalnya). Jelas, ritusnya tetap spesifik; akan tetapi komitmen terhadap sufisme kebanyakan dijalani menurut model spiritual universal. Ini membantu menjelaskan kesamaan yang ditemukan orang antara berbagai jalan menuju kesadaran-diri. Jalan-jalan ini lebih terkait dengan jalan hidup yang umum dewasa ini ketimbang dengan isi tradisi yang mereka manfaatkan. Jadi, universalisme muncul dari hilangnya rasionalitas kultural. Orang menjalani sufisme, persis seperti bentuk-bentuk lain spiritualitas, dalam kaitannya dengan pengembangan-diri, memerangi stres, pengalaman emosional, dan penentuan kedamaian hati, yakni melalui wacana individualisme modern.

Pemusatan Kembali Islam dan Pluralisme Baru

Pembaruan sufi di kalangan borjuis Maroko tidak bisa disimpulkan sebagai proses Islamisasi gerakan *New Age* yang pada awalnya muncul di luar lingkup agama dan secara mekanis meninggalkan jejak dan gaya pada sufisme. Tidak hanya sejumlah konversi yang lebih 'ortodoks' terjadi tanpa melewati terlebih dahulu *New Age*, tetapi para mualaf yang datang dari zen atau dari yoga juga kadang-kadang menambahkan pada konsep *New Age*-nya imajiner mistis dan lebih tradisional—kembali kepada kesetiaan terhadap guru, hormat pada tradisi persaudaraan, dan pengamalan bentuk zikir tertentu sebuah tarekat.

Dalam kelompok-kelompok yang kami kaji di Maroko, logika kehidupan sehari-hari, termasuk persaingan, berkembang. Para pemimpin gerakan *New Age*, dalam rangka menghindarkan para pengikutnya dari dilema dan pilihan yang mustahil, menekankan

pembedaan tegas antara agama dan spiritualitas, di mana spiritualitas di bangun di luar kerangka agama dan budaya asal masyarakat. Dirss Badidi mendesak para pengikutnya 'agar mengosongkan zen dari kerangka Budhisnya' dan mempertahankan darinya hanya postur dan gaya bernapas. Ia menolak menempatkan patung Budha dalam *dojo* (kuil)-nya. Ia juga menolak segala bentuk ikonografi dengan acuan Jepang. Berkaitan dengan ritual, ia telah mengganti *keza*, upacara baiat bagi anggota baru yang memiliki ciri-ciri mencolok Budhis, dengan upacara sederhana berupa pemberian ijazah. Tentang pakaian, ia mengganti kimono dengan baju dan pakaian latihan yang sederhana, yang melambangkan etika kesederhanaan zen dan keinginan untuk menetapkan kembali ajarannya di luar kerangka 'kulit Budhisnya'.

Akan tetapi, penegasan tentang kemungkinan diterapkannya teknik-teknik spiritual lintas batasan kultural semacam itu tidak menghalangi terbentuknya sejenis dogmatisme sufi dalam Budsyisyiyah. Berbagai jenis argumen diajukan untuk mempertegas eksklusivitas sufisme—argumen kulturalis, seperti 'Anda harus memilih jalan Anda yang sedekat mungkin dengan budaya Anda', argumen puritan, seperti 'sufisme tidak dapat bertahan jika dicampur dengan acuan lain',[23] atau argumen esensialis, seperti 'sufisme, yang secara intrinsik lebih unggul, adalah sebuah komitmen eksklusif atau bahkan langkah terakhir yang logis dari jalan spiritual lainnya'.[24] Argumen-argumen ini efektif, karena banyak orang di Maroko telah meyakini bahwa spiritualitas Asia dan sufisme tidak sejalan dan bahwa yang terakhir harus lebih disukai ketimbang yang pertama. Jumlah konversi meningkat, kadang-kadang dengan mengambil bentuk kolektif seperti yang terjadi pada '*zawiyah* dokter kesehatan', yang terdiri dari hampir seluruhnya mantan pengamal yoga yang pindah ke sufisme berkat Budsyisyiyah.

Di antara eksklusifis sufi yang terlambat semacam itu, sebagian terus berpikir tentang komitmen lamanya dalam konteks perjalanan kemajuan spiritual, tetapi tidak menganggapnya bisa

diterima jika dihimpun dari segala yang ditemukannya di jalan itu. Khadijah adalah salah satu contohnya. Setelah mempraktikkan yoga secara rutin selama 10 tahun, ia lalu menghentikannya dengan tegas. Ia menisbatkan timbulnya rasa sakit fisikal yang tak bisa dijelaskan kepada ketidaksesuaian dua praktik spiritual, yoga dan sufisme, dan menghentikan yang pertama, menggantinya dengan senam air. Raja mengatasi dilema kemungkinan ketidaksesuaian ini dengan memindahkan serangkaian praktik ke yang lain. Mantan pejabat bank kelas atas dan instruktur senior yoga ini tidak dapat menghentikan yoga setelah konversinya ke sufisme, dan mendirikan bentuk 'pendulum spiritualitas', dengan menukar antara periode tertentu untuk sufisme dan periode lainnya untuk yoga.

Namun, yang lain menolak mensahkan jalan spiritual manapun di luar kerangka Islam. Contohnya adalah Dr. Rahim yang bertugas di '*zawiyah* dokter kesehatan'. Meskipun ia mempraktikkan yoga selama beberapa tahun dan menjadi pembaca yang gemar terhadap hagiografi mistikus Hindu, ia meninggalkan yoga sepenuhnya, seraya menyimpulkan dengan cara yang agak pasti, bahwa 'bukanlah dengan mengendurkan ikatan seseorang menjadi lebih damai'.

Bila sentralitas Islam dipertegas sekali lagi oleh kaum borjuis Maroko tertentu, secara paradoks, zen dan yoga, yang melalui wacana, diskualifikasi dan persaingan harus tunduk, dianggap sebagai bagian dari pluralisme agama baru yang dihargai. Pluralisme ini berlawanan dengan politik identitas yang telah melibatkan Islam Maroko. Jadi, di kalangan borjuis Maroko, 'pembalasan dendam Tuhan' yang tak terhindarkan, demikian Gilles Kepel menyebutnya, telah dicapai dengan mengorbankan restrukturisasi yang religius dan mengorbankan persekutuannya kembali dengan realitas keagamaan baru yang telah mengokohkan diri di Eropa pada 1970-an dan 80-an: perlawanan kelompok-kelompok dengan kecenderungan fundamentalis terhadap kelompok lain yang bekerja sama dengan relativisme dan individualisme kontemporer (Champion 1993).

Ketegangan-ketegangan Modernitas: Individu dan Dogma

Berlawanan dengan mereka yang mencari modernisasi Islam dalam pembaruan teologis, kami berharap telah menunjukkan dalam bab ini bahwa modernisasi ini ada dalam ayunan penuh—hanya, kita harus mencarinya di tempat lain. Ia berada pada bentuk-bentuk baru kepercayaan Muslim, bukan dalam refleksi orang-orang yang berbicara atas nama Muslim. Di Maroko, pembaruan spiritual semula dimulai dari luar wilayah Islam. Ia kemudian disesuaikan kembali oleh sufisme yang telah diperbaharui yang telah menjauhkan diri dari akar-akar pedesaannya dan, karenanya, universalistik. Adalah mungkin menjalani sufisme dalam bentuk *New Age*, yang heterodoks dan sinkretistik. Sebagai reaksi terhadap ini, sebuah kutub yang lebih ortodoks mengukuhkan dirinya, yang memerintahkan kembali kepada dogma keagamaan dan menuntut kesetiaan eksklusif. Polarisasi dalam kecenderungan sinkretistik dan puritan yang dapat diamati di kalangan kelas menengah Maroko yang tertarik ke dalam Budsyisyiyah saat ini nyaris bukan sebuah fenomena baru dalam gerakan keagamaan dan tampaknya menjadi bagian dan paket dari modernitas keagamaan.

Namun, ada perbedaan penting dengan situasi di Eropa Barat, di mana pada 1970-an keberagamaan mistis-esoterik baru muncul, yang berpatah arang sepenuhnya dengan lembaga keagamaan yang ada. Françoise Champion, yang mengkaji fenomena ini, telah mengatakan bahwa apa yang benar-benar tidak ada presedennya dahulu dalam situasi ini adalah fakta bahwa de-institusionalisasi tidak membawa perbaikan institusi sesudahnya (Champion 1990). Kami yakin bahwa kami telah menunjukkan situasi di Maroko dalam hal ini berbeda dengan pengalaman di Eropa Barat 1970-an dan bahwa keberagamaan mistis-esoterik telah dilembagakan kembali melalui sufisme. Dengan demikian, modernitas keagamaan memunculkan dinamika relokalisasi, re-institusionalisasi

dan kebangkitan dogma keagamaan. Dapatkah kita menilai ini sebagai kemunduran? Mungkin, namun demikian, ini adalah proses modern dalam arti bahwa ia terjadi dalam konteks yang dibangun oleh individualisme kontemporer.

Rasa Terima Kasih

Patrick Haenni dan Raphael Voix mengucapkan terima kasih kepada French Research Institute (Centre d'etudes et de documentation economic juridique et social, CEDEJ) di Kairo atas bantuannya untuk menerjemahkan bab ini dari bahasa Prancis ke bahasa Inggris.

CATATAN

[1]Driss Benzouine adalah satu dari tiga tokoh kunci dalam pembaruan sufi di Maroko yang kita bahas dalam bab ini. Kutipan ini telah dikemukakan oleh Osho, yang sebagaimana kita lihat di bawah ini, diikuti Driss Benzouine dalam kepindahannya ke sufisme. Asal muasal kutipan ini terdapat dalam filosof Denmark abad ke-19, Soren Kierkegaard (1813-1955), yang berperan untuk menggambarkan sinkretisme yang berkembang dalam sufisme di Maroko yang kita bahas dalam bab ini.

[2]Raja ditetapkan sebagai model bagi komunitas Muslim, di samping sebagai otoritas keagamaan tertinggi yang diberi legitimasi Ilahi sebagai "pemimpin orang-orang beriman". Tentang aspek legitimasi kerajaan ini lihat Tozy (1990) dan Leveau (1985).

[3]*New Age* dipahami di sini sebagai bentuk kepercayaan baru di mana eklektisisme mendominasi dan kesejahteraan individu ditetapkan sebagai tujuan pencarian personal yang mengukuhkan diri di persimpangan spiritualitas dan terapi psikologis.

[4]Untuk studi tentang proses-proses yang terjadi di tiga kota ini, lihat Howell (2000), Khosrokhavar dan Roy (1999) dan Haenni (2004).

[5]Bab ini didasarkan pada studi lapangan yang dilakukan penulis di Rabat dan Casablanca selama tiga pekan pada Juni 2000. Kita mewawancari lebih dari 20 orang—anggota tarekat sufi dan praktisi yoga dan/atau meditasi zen. Demi kearifan, kecuali tokoh publik, kami

hanya menyebutkan di sini nama panggilannya saja dari orang-orang yang cukup baik mengabulkan permintaan kami untuk wawancara. Percakapan, kadang-kadang diulang dan agak diarahkan, berkisar pada perjalanan spiritual, praktik dan ritual dalam kalangan murid-murid. Tulisan kami dalam bab ini juga banyak memanfaatkan data yang dikumpulkan Raphael Voix selama studi lapangan sebelumnya yang dilakukan antara Desember 2001 dan Juni 2002. Tokoh-tokoh penting dalam pembaruan sufi ini (Driss Badidi, Rachid ben Rochd, Driss Benzouine dan Faouzi Skali) telah menerima kami dengan hangat di lingkaran mereka, sambil menjelaskan, sering dengan sabar, amalan mereka dan alam makna yang mereka lakukan. Mudah-mudahan mereka menerima di sini ungkapan terima kasih kami atas waktu dan kesabaran mereka.

[6]Osho (1931-1990), yang sebelumnya dikenal dengan Baghwan Shree Rajneesh, adalah seorang guru India yang kontroversial yang menarik banyak pengikut ke dalam perkumpulannya di Pune (India) dan di Rajneeshpuram (Oregon). Ia terkenal karena racikan terapi dan meditasi yang dikembangkannya dan karena perilaku jangak yang didukungnya di kalangan pengikutnya. Untuk pengantar ke gerakan ini lihat Palmer dan Sharma (1993).

[7]Durix adalah dokter terlatih dan penulis produktif. Selama 30 tahun, ia telah menulis lebih dari sepuluh buku tentang zen, tradisi Muslim, dan kaligrafi Jepang dan semacamnya (misalnya, Durix 1980, 2002).

[8]Biku Jepang, Taisen Deshimaru (1940-1982) adalah murid Kodo Sawaki dan menyebarkan zen Soto Jepang di Eropa. Pada 1967, ia menetap di Paris dan pada 1970 mendirikan Asosiasi Zen Internasional (International Zen Association, IZA) untuk menyebarkan ajaran-ajarannya.

[9]Ini berkaitan dengan tingkat pertama baiat yang disebut '*bodhisattva*'. Ini sesuai dengan apa yang disebut tradisi Kristen '*novitiate*': janji yang pertama dan bukan yang terakhir. Ini diikuti dengan tingkat kedua yang disebut *Zinho* yang menandai perjalanan yang semestinya ke dalam kehidupan monastik alam batiniah. Tingkat inisiasi terakhir ini juga memberikan hak untuk membaiat pengikut baru. Harus dicatat bahwa berbeda dengan sejumlah klaim, menurut Asosiasi Zen Internasional, tidak ada orang Maroko yang sejauh ini telah menerima inisiasi tersebut.

[10]Asosiasi Zen Internasional didirikan pada 1970 oleh Taisen Deshimaru untuk membantunya menyebarkan praktik dan ajaran zen

Soto Jepang. IZA menyatukan lebih dari 200 pusat latihan (*dojo*) terutama di Eropa. Ia memiliki wilayah Gendroniere dekat Blois, yang menjadi kuil zen dan tempat para pengikut datang bersama-sama setiap tahun. IZA adalah anggota dari Persatuan Budhis Prancis (Buddhist Union of France). Di Maroko, seperti di tempat lain, agar diterima dalam komunitas IZA, pengikut harus berjanji menjalani kehidupan kebaktian dan menjadi asketis, namun tidak mengisyaratkan janji kesetiaan. Namun, ia memang menunjukkan agar pengikut melakukan sejumlah ritus tertentu seperti mengubah nama depannya dengan sesuatu seperti "Keharmonisan yang damai", "Biku yang damai", "Pendeta yang Diam", "Awan Putih" dan "Perenung".

[11]Kata jin berarti 'roh' dalam pengertian tipu muslihat yang menjadi sumber kejahatan. 'Islamnya jin' digunakan untuk menyebut Islam tradisional yang sangat kampung dan penuh takhayul.

[12]Peralihan dari perspektif kiri ke Islamisme ini dibahas panjang lebar dalam Burgat (1955).

[13]Untuk tinjauan lengkap, lihat *Politique Africaine* edisi Oktober 2002, yang dicurahkan pada 'Les sujects de Dieu'.

[14]Biasanya ini berkaitan dengan kepercayaan reinkarnasi sebagaimana berkembang dalam esoterisme Barat dan bukan dalam bentuk *metempsychosis* (perpindahan jiwa) seperti digambarkan dalam Hinduisme atau Budhisme. Yang pertama menganggap hanya kemungkinan reinkarnasi dalam bentuk manusia, sementara yang terakhir memperluas kemungkinan itu mencakup seluruh makhluk hidup.

[15]Di sini Hanae menyinggung ungkapan terkenal (diduga *hadis*) yang dinisbahkan kepada Ibnu Arabi *'man arafa nafsahu faqad arafa rabbahu'*, 'Barangsiapa mengenal dirinya, dia mengenal Tuhannya.'

[16]Menariknya, pluralisme kepercayaan yang dianut oleh para informan ini secara eksplisit memberikan ruang bagi dua kategori agama yang tidak ditemukan dalam ajaran Muslim klasik tentang toleransi, yaitu agama-agama Asia (Budha dan Hindu) dan ateisme. Ajaran klasik umumnya terbatas pada *'ahl al-kitab,'* yaitu Kristen dan Yahudi.

[17]Mengenai Budsyisyiyah sebagaimana digambarkan oleh seorang anggotanya, lihat Ben Driss (2002), tentang sejarah tarekat ini dan perannya dalam masyarakat Maroko, lihat Tozy (1990) dan Sedgwick (2004).

[18]Posisi Syaikh Yassine sebagai gurulah yang pertama-tama membuka pintu dunia pendidikan modern kepada Budsyisyiyah. Ia kemudian harus meninggalkan persaudaraan ini, tentu dalam kaitannya dengan persaingan seputar suksesi Abu al-Abbas, di mana kemudian Abu Hamza keluar sebagai pemenang (Mohamed Tozy, komunikasi lisan). Strategi Budsyisyiyah dalam melakukan rekrutmen aktif di kalangan profesional merupakan warisan dari kegiatan Syaikh Yassine.

[19]Lihat Sedgwick (2004a). Tentang tradisionalisme Guenon dan pengaruh yang mendorong konversi para intelektual Barat ke dalam sufisme, lihat pengarang buku yang sama tentang gerakan tradisionalis (Sedgwick 2000b).

[20]Dalam Budsyisyiyah, *muqaddam* adalah wakil syaikh yang memimpin cabang lokal. Mereka bertanggung jawab atas *zawiyah* lokal, dan mereka diberi wewenang untuk membaiat.

[21]Orang-orang yang kami teliti umumnya berasal dari dua *zawiyah* ini.

[22]Di sini kami berargumen melalui analogi dengan ide Wilhelm Halbfass mengenai neo-Hinduisme (Halbfass 1988). Ia menunjukkan bagaimana wacana nasionalis membentuk kembali Hinduisme berdasarkan kategori mental pendidikan Inggris yang diberikan kepada para elit India akhir abad ke-19.

[23]Sebuah kiasan yang sering digunakan dalam Budsyisyiyah untuk mewanti-wanti penggabungan berbagai jalan adalah bahwa seseorang tidak bisa memaki dua obat sekaligus tanpa risiko efek samping karena interaksi keduanya. Akan tetapi, individualisme juga memiliki pembela. Seorang perawat yang kami wawancarai menjawab peringatan ini dengan komentar masuk akal bahwa, kalau tidak ada indikasi tandingan, menggabung berbagai obat tidak masalah.

[24]Karena itu, menyinggung etika kekosongan yang sesuai dengan zen, seorang mualaf Prancis, menyatakan kepada Ben Rochd bahwa jika zen selaras dengan menyeberangi padang pasir, sufisme adalah oasis yang harus kita temukan di padang pasir. Sejalan dengan itu, Ben Rochd menganggap sufisme sebagai tahap tertinggi 'yoga Maghribi'.

DAFTAR PUSTAKA

Anonimous. 2001. Le soufisme en tant que prolongement de l'initiation spirituelle: Célébration du Mawlid Annabaoui par la Tarika Kadiriya Boutchichia à la Zaouia de Madagh. Dalam *Le Matin du Sahara et du Maghrib*, 8 Juni 2001. http://www.tariqa.org/rp/mawlild_Madagh.php.

Babès, Leïla. ed. 1996. *Les nouvelles manières de croire: judaisme, christianisme, islam, nouvelles religiosités*. Paris: Editions de l'Atelier.

Ben Driss, Karim. 2002. *Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich: le renouveau du soufisme au Maroc*. Paris: Albouraq.

Ben Rochd, Rachid. 1997. *Au pays de nos sources. Dans la tradition se trouvent nos sources de création d'énergie et de sagesse*. Casablanca: Déchra [semula diterbitkan dengan judul *Le yoga maghrébin*].

_____.1999. *Ben Rochd, témoin de notre époque: la baraka au service de l'entreprise*. Casablanca: Déchra.

_____.2000. *Islam entre islamisme et anti-islamisme*. Casablanca: Déchra.

Burgat, François. 2002. *L'islamisme en face*, Paris: La Découverte [Terjemahan inggris: 2003. *Face to Face with Political Islam*. London: I.B. Tauris].

Champion, Françoise. 1990. *De l'émotion en religion: renouveaux et traditions*. Paris: Centurion.

_____.1993. Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes. Dalam *Le fait religieux*, ed. Jean Delumeau, hlm. 741-772. Paris: Fayard.

Davie, Grace. 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell.

Durix, Claude. 1980. *Zen, ni lotus, ni robots*. Paris: Editions du Cerf.

_____.2002. *Le Maroc et le Saint Abd as Salam, le serviteur de la paix*. Paris: Editions du Cerf.

Etienne, Bruno. 2002. Fondements du politique en Méditerranée, *La pensée de midi*, 7: 51-64

Haenni, Patrick. 2003. Grâce a Dieu, ils n'ont pas perdu le nord! L'islamisation ajustée au temps mondial, *Boèce, Revue Romande de Sciences Humaines*, 7: 67-80.

Halbfass, Wilhelm.1988. *India and Europe*. Albany, NY: SUNY Press.

Hervieu-Léger, Danièle. 2001. *La religion en miettes ou la question des sects*. Paris: Calmann-Levy.

Howell, Julia Day. 2000. Indonesia's Urban Sufis: Challenging Stereotypes of Islamic Revival, *ISIM. International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter*, 6: 17.

_____.2005. Muslims, the New Age and Marginal Religions in Indonesia: Changing Meanings of Religious Pluralism, *Social Compass*, 52(4): 473-493.

Kaufmann, Jean-Claude. 2003. *L'invention de soi*. Paris: Armand Colin.

Khosrokhavar, Farhad dan Roy, Olivier. 1999. *Iran: comment sortir d'une révolution religieuse*. Paris: Seuil.

Leveau, Rémy.1985. *Le fellah marocain, défenseur du trône*, 2me édn, revue et augmentée. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Palmer, Susan and Sharma, Arvind. 1993. *The Rajneesh Papers: Studies in a New Religious Movement*. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers.

Politique Africaine. 2002. Les sujets de Dieu, 87, Oktober.

Sedgwick, Mark J. R. 2004a. In Search of the Counterreformation: Anti-Sufi Stereotypes and the Budshishiya's Response. Dalam *An Islamic Reformation?*, ed. Michaelle Browers dan Charles Kurzman, hlm. 124-145. Lanham, MD: Lexington Books.

_____.2004b. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. New York: Oxford University Press.

Skali, Faouzi. 1985. *La voie soufie*. Paris: Albin Michel.

Tincq, Henri. 2004. Soufis et bouddhistes veulent restaurer la Maison de la Sagesse, *Le Monde*, 2 Januari.

Tozy, Mohamed. 1990. Le prince, le clerc et l'Etat: la restructuration du champ religieux au Maroc. Dalam *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, ed. Gilles Kepel dan Yann Richard, hlm. 71-101. Paris: Seuil.

_____.1999. *Monarchie et islam politique au Maroc*. Paris: Presses de Sciences.

Po. Voix, Raphaël. 2004. Implantation d'une confrérie marocaine en France: mécanismes, méthodes et acteurs, *Ateliers*, 28: 221-248.

Perkembangan Sufisme Barat Modern

Celia A. Genn

Pendahuluan

Antusiasme terhadap puisi Jalaluddin Rumi di Amerika Utara dan Eropa belakangan ini telah mengantarkan sufisme menjadi perhatian banyak orang Barat secara liberal dan membebaskan, yang berlawanan sekali dengan stereotip pasca 9/11 atas tradisi Islam yang menjadi sumber syair Rumi. Bahwa sufisme harus mendorong diterimanya Islam bukanlah sebuah fenomena baru. Pertemuan sufisme dengan Barat modern lebih dari seabad silam melanjutkan proses yang secara historis telah menjadi salah satu penyangga utama Islam memasuki kultur-kultur baru. Karena para guru sufi mengajarkan bahwa sesorang bisa mengalami perjumpaan dengan Tuhan secara langsung, dan bukan hanya lewat Al-Qur'an dan sunah, gerakan mereka menimbulkan ketegangan yang lazim di kalangan Muslim yang meyakini bahwa ortodoksi tidak boleh dikikis oleh bid'ah yang memurtadkan. Pertemuan sufisme dengan peradaban Barat juga menciptakan ketegangan baru karena tradisi kuno ini bergulat dengan proses modernisasi abad ke-20 dan ke-21 dalam organisasi keagamaan dan lainnya di samping perubahan dalam keberagamaan personal.

Bab ini membahas salah satu gerakan sufi paling awal dan terkemuka di Barat, Gerakan Sufi Internasional (International Sufi

Movement), yang telah merekrut terutama pengikut dari Barat. Guru sufi India, Hazrat Inayat Khan (1882-1927), mendirikan tarekat sufi ini di Amerika Utara dan Eropa antara 1910 dan 1926. Tarekat ini kemudian segera dibawa ke Australia dan selama abad ke-20 telah mapan di seluruh benua. Dengan mengajar dalam bahasa Inggris dan tidak mensyaratkan konversi ke agama Islam terlebih dahulu, Inayat Khan adalah orang pertama yang menjadikan sufisme mudah diakses secara luas oleh orang-orang Barat. Selama lebih dari 50 tahun, tarekat ini akhirnya menjadi satu-satunya tarekat sufi di Barat dan juga satu-satunya kelompok yang tersedia bagi orang-orang Barat.[1]

Sejak 1960-an, lanskap sufi di Barat menjadi lebih beraneka ragam dan luas, baik di kalangan komunitas imigran maupun orang-orang Barat. Perubahan dalam Undang-undang Imigrasi dan Kebangsaan di Amerika Serikat pada 1965 membolehkan gelombang baru kaum imigran Muslim dan guru-guru spiritual dari tradisi agama Timur, termasuk sufisme. Demikian juga, di Australia, sebagian besar kelompok sufi muncul seiring dengan pertumbuhan cepat kaum imigran Muslim setelah adanya perubahan pada kebijakan imigrasi Australia pada akhir 1960-an (Saeed 2003:1-12).

Sufisme tidak pernah menjadi sebuah tradisi yang homogen. Di dunia Barat kontemporer, banyaknya tarekat dan keragaman baik komposisi etnis maupun pendekatan mencerminkan keragaman sufisme melampaui tanah asalnya di Asia dan Timur Tengah. Banyaknya ekspresi sufisme di Barat juga menunjukkan bagaimana kondisi modernitas memengaruhi proses pribumisasi. Dalam masyarakat migran dan non-migran di Barat, sufisme diajarkan baik melalui tarekat Muslim tradisional seperti Bektasyiyah dan Ni'matullahi (Webb 1995:251; Hermansen 1998:158) maupun institusi non-tradisional. Yang terakhir ini meliputi kelompok-kelompok yang menggabungkan unsur-unsur tradisional dan universalistik seperti Naqsyabandiyah Haqqani (Hermansen 1998:157) dan Persaudaraan Bawa

Muhaiyaddeen (Webb 1994) dan kelompok-kelompok yang memiliki fokus 'universalis' seperti Gerakan Sufi Inayat Khan (tarekat Inayati).[2] Istilah 'universalis' di sini digunakan dalam arti 'tersedia' atau 'milik' semua orang, bukan hanya orang-orang yang memiliki latar belakang etnik atau keagamaan tertentu.

Keragaman bentuk organisasi sufisme di Barat telah dianalisis dalam literatur populer dan akademik yang semakin meningkat. Rawlinson mencoba membangun sebuah model bagi perbandingan agama dengan memfokuskan pada aspek-aspek pengalaman dan mengkategorisasikan sufi dan kelompok-kelompok keagamaan 'Timur' lainnya di Barat sebagai 'panas' atau 'dingin' dan 'terstruktur' atau 'tidak terstruktur' (1997: 20-4, 97-110). Dalam kajiannya tentang sufi dan kelompok-kelompok Muslim lain di Amerika Utara, Hermansen menggunakan sebuah metafora taman untuk membangun tipologi, di mana berbagai kombinasi praktik sufi tradisional dan identifikasi Islam yang dibentuk oleh konteks Amerika disebut 'hibrida' atau 'perenial' (1998;2000). Dengan mendasarkan pada perubahan di Barat, Werbner memberikan analisis geografis yang kaya mengenai kelompok dan praktik sufi di kalangan komunitas imigran di Inggris Raya dan jaringannya dengan pusat-pusat Asia Selatan (1996, 1998; dan Bab 11 buku ini), sementara Frishkopf melihat konsekuensi bagi organisasi sosial dan kehadiran tarekat Burhaniyah dalam ekspansinya dari Mesir ke Eropa dan Amerika Utara (2001). Semua studi ini menjelaskan bahwa sufisme di Barat mencakup baik kelompok yang berorientasi ketat pada syariah maupun kelompok yang lebih longgar. Keragaman kaum perenial, Muslim puritan dan pendekatan eklektik dapat ditemukan. Pengaruh "New Age" juga dapat ditemukan dalam beberapa kelompok seperti Tarian demi Perdamaian Universal (Tarian Sufi).[3]

Memandang kelompok sufi di Barat sebagai Gerakan Keagamaan Baru (*New Religious Movements*, NRMs) dapat membantu memahami bagaimana tradisi sufi berubah dalam merespons

modernitas dan perlunya pribumisasi di lingkungan Barat. Literatur terbaru tentang NRMs telah memberikan perhatian terhadap sejumlah faktor yang membentuk perkembangan NRMs yang bermuasal dari non-Barat di Barat kontemporer. Faktor-faktor ini meliputi sejarah tradisi tertentu yang diimpor (King 1989; Finney 1991; Baumann 2001), dinamika sosial lingkungan negeri asal dan tempat baru (Howell and Nelson 1997, 2000; Howell 1998) dan tujuan di balik penerjemahan kultural (Genn 2004). Sebagai NRMs di Barat, kebanyakan tradisi keagamaan yang berasal dari Asia terlibat dalam proses adaptasi, bukan hanya dari konteks sosial dan keagamaan yang lebih 'tradisional' ke konteks 'modernitas', tetapi juga dari konteks "Timur" ke "Barat" (Genn 2004:272-3). Tradisi-tradisi itu juga berbeda dengan gerakan keagamaan lain di Barat dalam arti bahwa umumnya tradisi-tradisi tersebut secara spiritual, kultural, dan struktural kurang dikenal oleh sebagian besar orang Barat.

Dinamika sosial khas tradisi Hindu dan Budha di negara-negara Barat modern telah dianalisis dengan cara ini dan menawarkan perbandingan menarik bagi kajian sufisme di Barat. Misalnya, sebuah studi tentang NRMs berasal dari Hindu di Barat menemukan bahwa perbedaan dalam proses interaksi organisasi-lingkungan dalam konteks India dan Barat turut membantu baik inovasi kultural maupun sosial-struktural di Barat (Howell and Nelson 1997). Sejumlah studi atas tradisi Budha di Barat menunjukkan bahwa para pengikut dari Barat cenderung memfokuskan pada aspek-aspek tertentu dari tradisi tersebut, dan bahwa mereka telah membuat perubahan berkaitan dengan masalah-masalah yang meliputi peran perempuan dan prinsip-prinsip demokratis, masalah-masalah yang baru belakangan memiliki relevansi dalam kalangan kaum migran Budhis (Fields 1992; Prebish and Tanaka 1998; Baumann 2001). Pengikut non-migran dalam kelompok yang berasal dari Asia ini, seperti pengikut kelompok sufi di Barat (termasuk tarekat Inayati), tidak mencerminkan populasi umum, tetapi kebanyakan berasal dari anggota masyarakat Barat kelas menengah dan menengah atas yang terdidik

(Barker 1994:128; Hermansen 1998:156; Genn 2004:176). Bab ini membahas gerakan sufi Inayat Khan sebagai sebuah NRMs untuk membantu mengidentifikasi faktor-faktor penting dalam perkembangannya, di samping untuk mencermati secara lebih luas proses sosial dan kultural khas tradisi-tradisi keagamaan yang berasal dari Asia ini dalam konteks sosial modern dan pengalaman-pengalaman adaptasi yang umum dialami oleh kelompok sufi lain di Barat.

Dalam bab ini saya akan menunjukkan bahwa bentuk universalis khas sufisme yang diartikulasikan oleh gerakan sufi Inayati perlu dijelaskan dalam kaitannya dengan tiga faktor yang teridentifikasi dalam studi-studi tentang adaptasi NRMs asal Asia ke Barat. Karena itu, saya akan menunjukkan arti penting latar belakang historis gerakan itu, terutama warisan India dari pendirinya, Hazrat Inayat Khan, di samping tujuan pendirinya—merumuskan sebuah visi baru tentang sufisme di lingkungan sosial Barat modern. Saya berargumentasi bahwa bagi gerakan sufi Inayat Khan, akar kultural Indianya sangatlah penting. Ini karena Islam dan sufisme di India, negeri asal Hazrat Inayat Khan, berkembang agak berbeda dengan di wilayah lain dunia Islam.

Di India, tradisi sufi sangat meresap dalam diskursus dan institusi Islam (Metcalf and Metcalf 2002:8) dan tarekat Chishtiyah, yang dianut oleh Inayat Khan, mencerminkan sebuah lingkungan keagamaan pluralistik yang secara historis memungkinkan tradisi keagamaan berkembang dengan batasan yang kurang jelas dibandingkan dengan batasan yang umumnya ditarik antara Islam dan tradisi keagamaan lain di manapun. Dua karakteristik utama tarekat Chishtiyah jarang ditemukan dalam tarekat-tarekat di luar India dan mempermudah penyebarannya ke Barat. Dua karakteristik itu adalah: (1) penekanannya pada musik (*sama'*) dalam latihan dan pencapaian spiritual, dan (2) kesediaannya menerima murid-murid (*mureeds*)[4] berlatar belakang non-Muslim tanpa menuntut terlebih dahulu masuk Islam (Harris et al. 1992:124-5; Waseem dalam De Tassy 1997:174). Latar

belakang keagamaan pluralistik Inayat Khan sendiri dan kontaknya dengan dunia intelektual dan sosial kekuatan Barat pada masa kolonial di India akhir abad ke-19, masing-masing turut membantu misi spiritual kreatifnya dan kesuksesannya membawa sufisme universal ke Barat. Kedua faktor tersebut membantu menjelaskan perkembangan tujuannya menciptakan sebuah varian sufisme yang khas, dan longgarnya batasan atas bentuk sufisme yang berkembang di bawah bimbingannya dan para penerusnya.

Di antara dinamika sosial yang penting bagi perkembangan NRMs cangkokan baru secara kultural adalah penggunaan bentuk-bentuk organisasi formal modern. Minat baru terhadap agama-agama 'transnasional' (misalnya, Rudolph dan Piscatori 1997; Ebaugh dan Chafetz 2002) menunjukkan hal ini, tetapi faktor ini belum memperoleh perhatian yang memadai.[5] Dalam bab ini, saya menunjukkan bagaimana bentuk-bentuk organisasi formal dan transnasional baru yang diadopsi oleh tarekat Inayati membantu menjelaskan sejarah perpecahan yang telah terjadi dalam kelompok ini. Sebagai sebuah NRMs di Barat, tarekat ini harus tidak hanya memecahkan ketegangan kultural, tetapi juga harus melakukannya dalam konteks organisasi baru. Meskipun tarekat sufi tradisional pra-modern sering menjadi transnasional, ini hanya dalam pengertian bahwa hubungan informal antara guru dan murid barunya melampaui batas-batas negara. Hubungan ini tidak memaksakan batasan ketat pada praktik dan, bagaimanapun, dengan teknologi komunikasi pra-modern tidak ada sarana untuk memonitor praktik lokal secara saksama. Namun, tarekat Inayati mengadopsi berbagai unsur dari budaya Barat, termasuk organisasi formal dan teknologi komunikasi yang muncul sepanjang abad ke-20, untuk mengkoordinasikan aktivitas dan kelompoknya di seluruh dunia. Penggunaan pola organisasi formal transnasional ini, yang belum pernah ada dalam tarekat sufi India sebelumnya, memungkinkan perkembangan kelompok sekaligus membatasinya.

Menjelaskan bentuk dan perkembangan tarekat Inayati dengan cara-cara ini membawa sejumlah proses kunci beradaptasi

sebagai fokusnya. Salah satunya adalah mengolah kembali kepercayaan, praktik dan institusi informal tradisi yang telah lama mapan dengan cara baru. Dalam hal ini, Inayat Khan secara khusus mengadaptasi sufisme India tradisional dengan lingkungan sosial dan kultural baru dan dengan visi inklusif dan mistisnya tentang agama di dunia 'modern'. Ia menggunakan campuran pragmatisme (seperti memperkenalkan organisasi formal dan mengurangi jumlah latihan spiritual yang diberikan kepada murid-murid) dan idealisme (termasuk menjadikan sufisme untuk semua orang, baik Muslim maupun non-Muslim). Meskipun demikian, ia tetap mempertahankan konsep-konsep hierarki dan otoritas spiritual yang dipandangnya intrinsik bagi tarekat, meskipun hal itu tidak populer di Barat.

Dalam bab ini, terlebih dahulu saya akan melihat peran warisan kultural dan tujuan Inayat Khan mengembangkan dan mengadaptasi tarekat di Barat. Kemudian, saya akan menggambarkan perkembangan struktur organisasi Gerakan Sufi di Eropa dan Amerika Utara dan ketegangan yang tampak jelas dalam evolusi tersebut. Selanjutnya, saya akan beralih ke pengalaman Australia dan melihat peran warisan kultural, visi khusus pendirinya, organisasi formal, dan komunikasi modern dalam tiga fase utama perkembangan sufisme Inayati di sana. Sumber data, jika tidak ditunjukkan dari yang lain, berasal dari studi lapangan yang saya lakukan bersama Gerakan Sufi Internasional antara 1996 dan 2005.

Warisan Kultural dan Tujuan dalam sebuah NRMs Transnasional

Yang sangat penting bagi perkembangan gerakan sufi Inayat Khan di Barat adalah sifat warisan kultural sufi tertentu yang ingin dicangkokkan oleh Inayat Khan. Sebagaimana lazimnya di akhir abad ke-19, Inayat Khan dibaiat ke dalam empat tarekat sufi utama di India,[6] tetapi dilatih oleh *mursyid*-nya, Khwaja-

Mohammed Abu Hashim Madani, terutama di cabang Nizami dari tarekat Chishtiyah. Tarekat sufi India ini sangat inklusif dan toleran terhadap pluralisme agama, dan memasukkan musik (*sama'*) bersama doa dan zikir (mengingat Allah) sebagai kunci praktik spiritual. Seperti tarekat-tarekat lain, tarekat ini juga menjunjung peran sentral guru spiritual (*pir* atau *mursyid*), hubungan kepercayaan dan kepatuhan murid terhadap gurunya, dan makna *pir-bhai* atau persaudaraan/komunitas para murid seorang guru tertentu.

Tarekat Chistiyah didirikan di India oleh Hazrat Khwaja Mu'inuddin Chisti yang meninggalkan negerinya yang saat ini adalah Afganistan ke India pada abad keduabelas. Memasuki lingkungan yang pluralistik ini, Khwaja Mu'inuddin menekankan pesan cinta yang universal dan perdamaian. Dia memilih cara 'tidak ada paksaan dalam agama' (Quran 2:256) yang menarik banyak warga India yang terinspirasi olehnya ke dalam Islam. Bersama dengan orang lain, Mu'inuddin Chisti sangat instrumental dalam menciptakan budaya yang kaya di India, yang mencampur budaya Islam dan lokal, dan terefleksikan dalam seni, musik, agama, dan filsafat. Tujuh abad kemudian, di tahun 1910, keturunan spiritualnya, Sufi Inayat Khan, meninggalkan tempat tinggalnya di India untuk membawa sufisme ke Barat.

Meskipun Inayat Khan seorang Muslim, tetapi sasaran misinya ke Barat bukanlah konversi formal ke dalam Islam. Dia justru menggunakan pendekatan non-dakwah, yang digambarkannya sebagai pemberian 'bimbingan personal atas jalan, baik dalam masalah kehidupan lahiriah maupun batiniah' tanpa mensyaratkan iman kepada 'keyakinan atau dogma tertentu' (1963:270-1). Konversi formal ke dalam Islam, pelaksanaan kewajiban ritual dan pakaian tradisional, serta lain-lainnya, tidaklah dipersyaratkan atau dilarang oleh Inayat Khan, meskipun Islam, dalam arti berserah-diri kepada Tuhan, menjadi tema sentral ajaran-ajarannya.[7] Dengan mendefinisikan kembali hubungan antara sufisme dan tradisi dan praktik esoterik Islam, gerakan

sufi Inayat Khan memanfaatkan warisan Chishtiyah untuk memecahkan ketegangan antara dimensi universal, pengalaman dan teologis sufisme dengan partikularisme ritual dan legal Islam. Ini menggambarkan jenis adaptasi tertentu, karena tidak semua kelompok sufi di Barat melakukan hal itu.

Praktik kesetaraan gender yang utuh adalah aspek lain yang tidak lazim dari gerakan sufi Inayat Khan. Di saat keadaan perempuan di India dan Islam tidak jelas, kesetaraan gender gerakan sufi ini merupakan sebuah perubahan signifikan dari tidak adanya dorongan umum bagi mistikus perempuan di Timur (Rizvi 1978:403) dan juga majunya kesetaraan itu di Barat. Pada awal 1914, Inayat Khan menulis, "Saya dapat melihat dengan jelas sejelas siang hari bahwa saatnya telah tiba ketika perempuan akan memimpin umat manusia menuju evolusi yang lebih tinggi" (dikutip dari Van Voorst van Beest dan Guillaume-Schamhart 1979:243). Sejak awal kiprahnya di Barat, ia aktif mempromosikan perempuan dalam tarekatnya.

Aspek-aspek utama dari pesan sufistik Inayat Khan seperti "kesatuan cita-cita agama" telah disampaikan lewat penciptaan ritual baru dalam tarekatnya, semisal kebaktian Ibadah Universal. Dalam kebaktian ini, penghormatan terhadap kesatuan dan keragaman agama-agama dunia ditunjukkan dengan penyalaan lilin bagi masing-masing tradisi penting dan pembacaan kitab suci masing-masing. Meskipun demikian, Inayat Khan berpendapat bahwa kemajuan spiritual dan realisasi utuh makna kesatuan cita-cita agama juga mensyaratkan penyucian dan transformasi batiniah individu. Untuk itu, ia mempertahankan institusi tradisional seperti hubungan *mursyid-murid* dan banyak lagi amalan spiritual tradisional tarekat Chishtiyah.

Inayat Khan melakukan upaya terus-menerus untuk mengenal Barat, dan ketika pengetahuan dan misinya berkembang, ia terus mengadaptasikan paparannya. Misalnya, meskipun ceramah-ceramah awalnya berisi banyak peristilahan Islam, ia segera menggunakan contoh dan metafora dari sains, agama

Kristen, dan kehidupan Barat sehari-hari dalam menyampaikan pesannya. Untuk mengarahkan keinginan orang agar hidup bermakna terlepas dari kekecewaan yang semakin meningkat terhadap otoritas keagamaan (Inayat Khan 1979:243), ia membedakan mistisisme dari bentuk dogma keagamaan apa pun, seraya menjelaskan bahwa 'orang sering berpikir bahwa pesan spiritual pastilah sesuatu yang konkret dan pasti tentang doktrin dan prinsip; tetapi hal itu...tidak termasuk watak Ilahi, yang tidak berhingga dan kehidupan itu sendiri' (1963:16). Kadang-kadang Inayat Khan mendeskripsikan sufisme hanya sebagai 'agama hati, agama yang di dalamnya ada satu hal yang sangat penting, yaitu mencari Tuhan di dalam hati umat manusia' (1973:38). Ia yakin bahwa pendekatan ini adalah bagian dari kebangkitan spiritual baru di dunia (Inayat Khan 1967:153).

Perkembangan-perkembangan awal ini membuat latihan, tradisi, filsafat dan praktik tersedia bagi semua orang, bukan hanya kaum Muslim. Perkembangan itu memaparkan sufisme dengan cara yang mudah dipraktikkan dalam masyarakat modern dan semakin sekuler. Tidak adanya dogma dan penggunaan musik oleh Inayat Khan ternyata sangat menarik di Barat, meskipun hierarki organisasional dan spiritual serta hubungan mursyid-murid dipahami secara kurang baik dan memperoleh tanggapan yang beragam. Inayat Khan tidak meniru sufisme tradisional India, tetapi memanfaatkan jaringan dalam tarekat Chishtiyah pada tahap awal pengembangan sebuah bentuk baru sufisme di Barat. Bagi Inayat Khan, perubahan tersebut bukanlah suatu kompromi dengan Barat, tetapi lebih merupakan suatu bagian integral dari visinya tentang agama di dunia modern (Genn 2004).

Melembagakan Tarekat Sufi dalam Organisasi Formal

Pertama-tama, ketika Inayat Khan bersafari dan mengajar di Amerika Utara, Rusia, Eropa dan Kerajaan Inggris, ia hanya

membaiat orang-orang yang tertarik dan memberi mereka pengajaran dan praktik. Namun, karena jumlahnya meningkat, ia menyadari bahwa cara kerja tradisional tidak dapat berhasil di Barat (Inayat Khan dalam Van Voorst van Beest dan Guillaume-Schamhart 1979:235) dan bahwa administrasi dan perkembangan tarekatnya membutuhkan sebuah organisasi. Karena itu, pada 1923, ia mendirikan International Sufi Movement di Jenewa dalam bentuk yang dapat kita lihat saat ini. Penggunaan organisasi formal berbadan hukum bagi kegiatannya memperkenalkan pola organisasi yang belum pernah ada sebelumnya dalam tarekat sufi India. Bagi Inayat Khan, ini lebih merupakan sebuah inovasi praktis ketimbang ideologis, dengan konsekuensi yang signifikan bagi perkembangan tarekat tersebut.

Struktur administratif organisasi yang ia dirikan terdiri dari Komite Eksekutif Internasional dan Dewan Internasional dan Nasional bagi lima aktivitas cabang, yang masing-masing terwakili dalam Komite Eksekutif. Aktivitas utama adalah Sekolah Esoterik atau Tarekat Sufi, di mana baiat, hubungan *mursyid-murid* dan latihan spiritual berlangsung. Aktivitas persaudaraan, penyembuhan spiritual, dan simbologi spiritual masing-masing merefleksikan, meskipun semuanya dapat berkembang, restrukturisasi dan formalisasi etos pelayanan, kapasitas penyembuhan dan lapangan pekerjaan, dan penggunaan simbolisme yang secara tradisional ditemukan dalam tarekat Chishtiyah. Aktivitas Ibadah Universal dikembangkan untuk memungkinkan para penganut semua agama berkumpul, dan menjadi inovasi yang signifikan dan penyimpangan dari sufisme tradisional. Secara keseluruhan, organisasi ini dan masing-masing aktivitas di dalamnya, tersusun secara hierarkis dengan kekuasaan penuh ada pada Wakil Jenderal (*Representative General*) yang juga sebagai *Pir-o-Murshid*, guru spiritual tertinggi. Tidak ada perbedaan nyata yang dibuat antara hierarki spiritual dan organisasional, dengan kedudukan pada pelbagai dewan bergantung pada tingkatan inisiasi atau pemahaman murid dalam aktivitas tertentu.

Bagi sebuah tradisi spiritual yang sebelumnya dijalankan oleh organisasi tradisional informal dan jaringan informal, penggabungan menjadi sebuah organisasi formal memiliki berbagai implikasi. Bagi orang Barat, sebuah organisasi formal membawa harapan akan nilai dan prosedur yang lazim bagi organisasi sukarela modern lainnya, seperti setiap orang memenuhi syarat untuk jabatan dan inisiatif anggota. Namun, harapan semacam itu berbenturan dengan nilai sufi klasik dan lembaga pendidikan tinggi lainnya. Perbenturan ini tidak saja dengan etos segi keagamaan non-Barat dan pra-modern, tetapi juga dengan hubungan khas antara seorang murid dan seorang guru dalam tradisi esoteris mistis. Seperti beberapa tradisi Timur lain yang telah menjadi NRMs di Barat, tarekat sufi Inayati tetap mempertahankan hubungan sentral guru-murid, yang secara tradisional telah menjadi inti pengajaran, pembelajaran dan organisasi sebuah tarekat sufi (Valiuddin 1980:47). Di Barat modern, hubungan personal bimbingan dan kesetiaaan spiritual ini merupakan sebuah struktur keagamaan yang tidak dikenal yang menghalangi harapan umum untuk berpartisipasi dalam sebuah organisasi sukarela. Penanaman konsep hierarki dan bimbingan spiritual dalam sebuah organisasi formal juga memunculkan ketegangan kultural antara pemahaman Muslim tradisional bahwa tidak ada pemisahan fundamental antara kehidupan duniawi dan spiritual dan gagasan Barat modern bahwa keduanya harus terpisah.

Para pengamat lain gerakan Inayat Khan telah melihat ketegangan-ketegangan ini. Jironet telah mengidentifikasi tidak adanya pemahaman akan "prinsip-prinsip hierarki spiritual dalam masyarakat Barat umumnya dan di kalangan rekan-rekan kerjanya" (Jironet 1998:78) sebagai sebab utama kesulitan-kesulitan yang dihadapi Hazrat Inayat Khan dalam organisasi gerakan sufi. Begitu juga, seorang pengamat awal gerakan sufi melaporkan bahwa beberapa pengikut Inayat Khan memiliki ambisi untuk mengendalikan organisasi atau setidak-tidaknya 'semisal karier tetap sufi kehormatan ... dengan wewenang

spektakuler di semua tingkatan' (Mahmood Khan 2001:125). Inayat Khan mengakomodasi beberapa murid utamanya dengan kebebasan luas untuk mengatur aktivitas-aktivitas, tetapi menolak seluruh upaya untuk memisahkan organisasi dari otoritas spiritual atau mengendalikan cara kerjanya.

Sebuah organisasi formal juga menetapkan batasan-batasan tertentu, termasuk tekanan terhadap koherensi dan konsistensi. Dalam sebuah organisasi transnasional seperti gerakan sufi, Undang-Undang Inkorporasi menciptakan sebuah struktur internasional yang koheren dan konsisten yang memungkinkan kelompok tersebut, setidaknya dalam teori, mempertahankan tingkatan-tingkatan kontrol atas kebijakan dan praktik di seluruh organisasi. Pengaturan semacam itu kemudian menjadi sebuah 'ciri penentu utama keanggotaan lokal,' yang memaksakan 'kecenderungan terhadap kesatuan dan universalitas baik dalam doktrin maupun struktur' (Della Cava 2001:537-8). Kecenderungan ini telah meningkat sepanjang abad ke-20 mengingat teknologi komunikasi modern dan bentuk perjalanan modern terus memperkuat kemampuan koordinasi, kontrol dan koherensi. Seperti telah terjadi dalam tarekat Inayati, adaptasi lokal, praktik atau perbedaan kebijakan yang mungkin diabaikan atau tidak diperhatikan dalam konteks informal, mengundang perhatian dan ketegangan dengan otoritas dan instruksi pusat, dan turut menyebabkan perpecahan.

Ciri lain organisasi keagamaan di masyarakat sekuler modern adalah bahwa, sebagai organisasi sukarela, organisasi-organisasi tersebut 'tidak dapat mengharapkan kesetiaan loyal para anggotanya' (Warner 1994:63), seperti yang dimiliki tarekat-tarekat sufi tradisional di mana keanggotaan umumnya menjadi masalah keluarga dan kesetiaan terus-menerus diperkuat oleh tekanan komunitas. Sebaliknya, organisasi sukarela keagamaan modern harus aktif merekrut dan mempertahankan anggotanya dalam pasar keagamaan yang kompetitif. Ini memunculkan tantangan tersendiri bagi pengelolaan organisasi sukarela yang

dibangun di atas pola institusi keagamaan pra-modern yang dimodifikasi. Secara khusus, struktur hierarkis, seperti yang ditemukan dalam gerakan sufi Inayati, sering dikritik sebagai tidak sesuai dengan dunia modern dan sebagai sebuah kelemahan bagi organisasi. Namun, praktik demokrasi seperti kekuasaan mayoritas juga dapat menggoyahkan stabilitas organisasi sukarela dan turut mendorong pada perpecahannya (Diani 1992:14, 18).

Karena itu, dalam NRMs, semisal gerakan sufi, sering terdapat isu-isu yang terus berlangsung mengenai struktur kekuasaan yang efektif dan tepat, dan bagaimana menyeimbangkan kebutuhan para anggota dan pengurus yang tulus dengan kontrol kualitas dan integritas tradisi. Inayat Khan dan para pemimpin selanjutnya telah membatasi siapa yang berhak mewakili organisasi. Namun demikian, 'kebaruan' kelompok gerakan sufi lokal dan kebutuhan akan pemimpin, terutama di wilayah baru, kadang-kadang mendorong terciptanya para murid yang berdedikasi, tetapi kurang berkualifikasi penuh, dalam peran ini. Tantangan rekrutmen lain bagi tarekat Inayati adalah bahwa banyak orang yang tertarik pada gagasan dan pesan inovatif sufi enggan bergabung dengan organisasi manapun, dan ini memang masih terjadi (Van Voorst van Beest dan Guillaume-Schamhart 1979).

Perbedaaan antara etos sufi Inayat Khan dan ekspektasi Barat, serta masalah-masalah organisasi sukarela transnasional formal di Barat, merupakan tantangan semasa hidupnya, tetapi Inayat Khan masih dapat menyatukan organisasi tersebut. Namun, setelah kematiannya yang tak terduga pada 1927 dalam usia 44 tahun dalam perjalanan pulang ke India, dinamika sosial yang disebabkan oleh perbedaan etos, nilai dan cara kerja mendorong pada sejumlah perpecahan.

Pembentukan sub-silsilah adalah lazim dalam sebuah tarekat sufi (Ernst 1997:136). Namun, dalam kasus Inayati, ketegangan-ketegangan telah memburuk karena tarekat itu bersarang dalam struktur organisasi formal dan setiap perpecahan memiliki implikasi organisasional yang kompleks. Pada tahun 1929, Gerakan

Sufi Internasional asli tepecah menjadi cabang Eropa yang dipimpin oleh Syaikh al-Masyayikh Maheboob Khan, yaitu saudara dan sahabat Inayat Khan di Barat, dan cabang Amerika yang dipimpin oleh Rabia Martin, perempuan yang menjadi murid pertama Inayat Khan di Barat dan ditunjuk sebagai *mursyidah*. Menyusul perpecahan awal ini, Gerakan Sufi Internasional (cabang Eropa) terus berlanjut melalui suksesi kepemimpinan dengan putra bungsu Inayat Khan, *Pir-o-Mursyid* Hidayat Inayat-Khan, sebagai Wakil Jenderal saat ini. Dua cabang lagi Sufi Way (Jalan Sufi) di Inggris Raya dan Sufi Contact (Kontak Sufi) di Belanda terbentuk sekitar tahun 1980. Seperti dalam perpecahan terdahulu, dua cabang ini dibentuk oleh para murid yang, karena berbagai alasan, merasa tidak senang dengan keputusan-keputusan tertentu kantor pusat, dan melihat bahwa loyalitas utama mereka adalah kepada pembimbing tertentu dalam tarekat, bukan kepada pada organisasi secara keseluruhan.

Cabang pertama Amerika runtuh pada akhir 1940-an dan saya akan meneliti alasan-alasan keruntuhannya dan implikasi pentingnya bagi Gerakan sufi Australia nanti dalam bab ini. Pada akhir 1950-an, benturan antara nilai-nilai ketaatan dan kesiapan spiritual Timur dan sufi di satu pihak, dan inisiatif serta ekspektasi 'Barat' di lain pihak, mendorong putra sulung Inayat Khan, Pir Vilayat (w. 2004) memisahkan diri dari Gerakan Sufi Internasional. Bekerja sama dengan Samuel Lewis (Murshid Sam), pencipta tarian Perdamaian Universal (Dances of Universal Peace), Pir Vilayat memulai apa yang kita kenal sebagai Tarekat Sufi Internasional di Amerika Serikat. Putranya, Pir Zia, adalah pemimpinnya sekarang. Pada 1977, ketika Pir Vilayat mencoba menetapkan kebijakan tertentu bagi seluruh kelompok dan murid dalam tarekatnya, murid-murid yang dibaiat oleh Samuel Lewis memisahkan diri untuk membentuk organisasi baru, Sufi Ruhaniat Internasional. Pir Shabda Khan adalah pemimpinnya saat ini. Tiga cabang utama di atas—Gerakan Sufi, Tarekat Sufi, dan Sufi Ruhaniat—semuanya adalah organisasi transnasional terpisah, tetapi sangat mirip. Sejak 1997, Federasi Pesan Sufi (Federation

of the Sufi Message), yang strukturnya longgar, telah berjalan ke arah yang berlawanan, dengan menyatukan cabang-cabang untuk memiliki praktik, musik dan doa yang sama. Federasi ini diprakarsai oleh Pir-o-Murshid Hidayat Inayat-Khan dan 'sangat mirip dengan "non-organisasi" karena tidak memiliki status, pemimpin, anggaran dan tugas melalui konsensus' (Pasnak 2003).

Tidak seperti dalam banyak kelompok keagamaan, perpecahan dalam tarekat Inayati tidak terjadi seputar interpretasi 'yang benar' atas doktrin ataupun ajaran. Kebanyakan perpecahan itu terjadi karena benturan nilai antara struktur organisasi dan etos kerja organisasi tersebut. Ini terlepas dari fakta bahwa otoritas spiritual penuh, loyalitas, ketaatan dan peran 'guru' dipahami secara beragam. Sudah ada sedikit pergeseran ke arah otoritas yang dijustifikasi oleh tradisi atau ketentuan sejak wafatnya Inayat Khan. Meskipun demikian, suksesi pemimpin karismatik baru di setiap cabang telah memperlemah institusionalisasi karisma pendiri dan rasionalisasi yang mungkin tidak diharapkan (Birnbaum 1969:15). Pada kebanyakan kasus perpecahan, hubungan *mursyid-murid* dalam hal daya tarik mistis dan otoritas spiritual lebih diutamakan ketimbang tuntutan atau kebijakan organisasi, yang menimbulkan organisasi cabang baru (meskipun nyaris sama) ataupun sub-kelompok baru yang kurang formal dan agak kurang konvensional. Kelompok-kelompok tersebut sadar akan kesulitan-kesulitan itu. Seperti dikomentari secara sinis oleh seorang anggota di Amerika Serikat, "Mendengarkan suara Tuhan tidak sepenuhnya berjalan dalam organisasi dan satu-satunya solusi adalah membuang para mistikus sehingga Anda dapat menjalankan sesuatu dengan tepat' (Graham 1993).

Seperti ditunjukkan oleh penjelasan tentang perkembangan organisasi ini, kombinasi organisasi sukarela transnasional formal yang modern dengan model otoritas spiritual monarkis yang karismatik dalam tarekat ini menciptakan dualisme prinsip yang tidak pernah bisa dipecahkan seluruhnya. Sementara kepribadian dan isu-isu lain memainkan peran, dinamika sosial yang

inheren dalam tarik-menarik antara bentuk-bentuk organisasi ini banyak berpengaruh terhadap sejarah perpecahan di atas.

Organisasi Formal dan Komunikasi Modern dalam Perkembangan Gerakan Sufi Inayat Khan di Australia

Berbagai faktor telah memiliki bentuk ketika sufisme Inayati pertama kali tiba di Australia. Faktor-faktor itu meliputi asal-usul gerakan sufi Inayat Khan dalam tradisi sufi Chishtiyah India, adaptasi awal yang dilakukan Inayat Khan sesuai dengan visi mistisnya tentang agama di dunia modern, dan keputusan-keputusan pragmatis seperti mengadopsi organisasi formal. Faktor-faktor ini, bersamaan dengan perpecahan awal antara cabang Eropa dan Amerika setelah wafatnya Inayat Khan, juga memengaruhi kelanjutan perkembangan gerakan sufi internasional di Australia. Karena itu, kasus Australia menunjukkan lebih jauh peran paradoks yang dapat dimainkan sebuah organisasi transnasional formal dalam proses adaptasi NRMs asal Asia dengan Barat. Kisah Australia juga menunjukkan bagaimana 'kebaruan' sebuah NRMs di Barat memunculkan tantangan sekaligus peluang tertentu bagi sebuah tradisi, dan bagaimana teknologi komunikasi yang muncul dan kecenderungan sosial dan keagamaan lain abad ke-20 dan ke-21 memberikan rangsangan terus-menerus untuk berubah. Saya akan menyelidiki proses ini dengan memerhatikan tiga fase utama yang sekarang telah dilalui tarekat sufi Inayati di Australia.

Fase Pertama: Perjumpaan Awal Australia dengan Sufisme (1927-1950)

Sufisme Inayati mulai muncul di Australia ketika Baron von Frankenberg berimigrasi ke sana pada 1927, tahun yang sama dengan kematian pendiri tarekat ini di India. Meskipun ayah Von Frankenberg seorang aristokrat Jerman dan ibunya lahir di

Australia, ia sendiri tumbuh besar di Amerika Serikat dan Jerman. Dia menjadi *mureed* pada 1925 dan menjalani enam bulan bersama Pir-o-Mursyid Inayat Khan, guru sufinya, di Sekolah Sufi Musim Panas tahunan (*Sufi Summer Schools*) dekat Paris. Di Australia, Von Frankenberg, atau Syaikh Momin, demikian ia dikenal oleh murid-muridnya, menyediakan literatur sufisme dan menawarkan baiat dan bimbingan spiritual kepada murid-muridnya yang sebagian besar dari kalangan kelas menengah, berpendidikan, dan seniman. Von Frankenberg berafiliasi dengan cabang awal Amerika dari tarekat ini dan ditunjuk sebagai perwakilannya di Australia pada pertengahan 1930-an. Pemimpin di Amerika, Mursyidah Rabia Martin, mengunjungi Australia dan New Zealand pada 1939, untuk menyampaikan ceramah umum tentang sufisme dan menemui beberapa kelompok murid. Selama itu segalanya berjalan lancar, dan Masyarakat Sufi (*Sufi Society*) Von Frankenberg yang aktif dan antusias di Melbourne dan Sydney memberikan jalan spiritual alternatif bagi banyak orang dalam sebuah masyarakat Kristen yang dominan sejak 1930-an hingga akhir 1940-an.

Namun, kelompok Von Frankenberg tidak mampu bertahan. Ketika Rabia Martin (pemimpin cabang Amerika) wafat pada 1947, penerus yang direncanakannya, Ivy Duce, merasa kurang memenuhi syarat untuk peran tersebut. Duce segera mengambil langkah tak terduga dengan menyerahkan tarekat Inayati kepada seorang guru spiritual dari tradisi lain. Guru ini, Meher Baba, meyakinkan Duce bahwa ia adalah 'Avatar Zaman' dan bahwa Inayat Khan menginginkan tarekatnya menjadi bagian dari organisasi Meher Baba. Di Australia, seperti di Amerika, tarekat ini pun terbelah. Jika sebagian murid di setiap negara mengikuti arah baru yang diambil Duce ini, sebagian besar tidak setuju, tetapi tidak memiliki pemimpin, dan banyak lagi yang lepas begitu saja. Von Frankenberg kelihatannya tidak mampu mengambil pendirian tegas, dan seiring dengan kematiannya yang tak lama setelah itu pada 1950, fase pertama gerakan sufi di Australia pun secara efektif berakhir.

Sejarah awal di Australia ini menunjukkan banyak kesulitan serupa yang ditemukan di tempat lain setelah wafatnya Inayat Khan yang terlalu dini dan tak terduga. Seperti menjadi karakteristik NRMs, anggota generasi pertama sangat antusias tetapi tidak berpengalaman (Barker dan Mayer 1995). Banyak yang menduduki jabatan penuh tanggung jawab, seperti Von Frankenberg, belum memperoleh masa latihan yang lama dengan Inayat Khan. Di Australia, mengingat komunikasi dan teknologi saat itu, secara geografis Von Frankenberg terisolasi. Perpecahan yang hebat menyusul wafatnya Inayat Khan juga telah memutus kelompok Australia ini dari pengalaman mendalam yang ada di Eropa melalui saudara dan sahabat Inayat Khan, seperti halnya kelompok awal Amerika. Tantangan lebih jauh bagi Von Frankenberg dan kelompok awal Australia adalah pembatasan pemerintah terhadap orang-orang berkebangsaan atau bernama Jerman selama Perang Dunia II. Pembatasan ini berarti bahwa Von Frankenberg harus menghentikan majelis sufi di rumahnya, dan karena banyak murid hanya dapat menghubunginya melalui surat selama tahun-tahun tersebut, ini memperlemah kelompok tersebut.

Tantangan yang ditimbulkan oleh Duce dan Meher Baba meliputi tidak hanya penerimaan atau penolakan terhadap klaim Meher Baba, tetapi juga isu-isu organisasi sekaligus isu otoritas dan kesetiaan esoterik dan praktik hubungan mursyid-murid. Seperti di tempat lain, para murid memiliki pemahaman yang berbeda tentang siapa atau apa yang membentuk seseorang menjadi 'guru.' Apakah kesetiaan mereka kepada pendiri, Inayat Khan, kepada Duce sebagai kepala cabangnya saat itu, ataukah kepada pembaiat mereka, Von Frankenberg, atau kepada seseorang atau sesuatu yang lain?

Sebagian mereka yang mengikuti Meher Baba memang demikian, karena mereka terpesona oleh klaimnya memiliki status spiritual yang lebih tinggi ketimbang Inayat Khan. Bagi orang-orang ini, seorang guru agung lebih baik dari seorang sufi

sederhana. Ini menunjukkan proses lain yang memengaruhi perkembangan NRMs yang bersumber dari non-Barat: orang-orang Barat menginternalisasikan nilai-nilai 'Timur' yang dibayangkan atau diperluas tanpa pemahaman seutuhnya akan beragam nuansa tradisi yang dikandungnya. Murid-murid ini tidak menyadari akan batasan klaim yang dilakukan oleh para guru dalam tradisi keagamaan yang berbeda. Dalam tradisi Hindu misalnya, klaim akan pencerahan atau bahkan Avatar menjadi praktik yang lazim dan diterima, sementara di dalam sufisme, klaim-klaim seperti itu biasanya dianggap sebagai egoisme, kemurtadan dan keang-kuhan. Yang menjadi masalah bagi NRMs bukanlah sekadar adaptasi tradisi 'Timur' dengan Barat, tetapi juga masalah mengelola perilaku sok benar para pengikut dari Barat.

Di samping itu, dilema tersebut mengungkapkan ambiguitas dalam memahami perspektif universal atau 'kesatuan ideal agama' yang diajarkan oleh Inayat Khan. Sejalan dengan spirit ajaran Islam bahwa nabi-nabi telah dikirim ke semua bangsa, Inayat Khan memasukkan dalam kenabian sebelum Muhammad apa yang disebutnya sebagai 'alur Hindu dan Bani Israel' (1963:147-8). Ia mengajarkan bahwa setiap rasul, pada dasarnya, menyampaikan kebenaran yang sama dengan perbedaan-perbedaan lahiriah karena perbedaan pendengar, waktu dan tempat. Inayat Khan mendorong kajian terhadap agama-agama yang berbeda, tetapi ia tidak menemukan nilai dalam memperdebatkan status relatif para nabi atau klaim 'kebenaran' dari agama-agama yang berbeda. Menurut pemahamannya, "Tuhan", "Kebenaran" atau "Realitas" harus ditemukan dalam kehidupan batin, dalam hati manusia, bukan dalam bentuk lahiriah sebuah agama.

Perspektif Inayat Khan ini memiliki kesamaan dengan perenialisme kaum neo-tradisionalis semisal Nasr (seperti Nasr 1972), meskipun ia, seperti Nasr, percaya tidak perlu mengkombinasikan tindakan spiritual batiniah dengan hukum lahiriah atau ritual tertentu. Dalam hal ini, universalismenya lebih dekat ke 'filsafat perenial' Huxley (1945). Di sisi lain, tidak seperti

kebanyakan kaum perenialis 'New Age', Inayat Khan mewanti-wanti terhadap penggabungan praktik spiritual atau guru spiritual, mengumpamakannya dengan mencoba berlayar melalui dua perahu dalam satu waktu. Universalitas, bagi Inayat Khan, berarti "kesatuan cita-cita agama" dan persaudaraan seluruh umat manusia, masing-masing menjadi ajaran kunci dalam gerakan sufinya. Namun, secara pengalaman, universalitas adalah hasil, bukan titik tolak, dan penyucian dan perbaikan batin harus dianggap prestasi terbaik yang dapat dicapai seorang murid yang mengikuti latihan spiritual tertentu secara mendalam.

Keruntuhan fase pertama di Australia menunjukkan bahwa kegagalan kelompok awal dalam memecahkan tarik-menarik yang kompleks antara perspektif spiritual universal dan mengikuti jalan spiritual tertentu, di samping benturan antara klaim organisasi dan spiritual atas otoritas dan ketaatan. Von Frankenberg adalah syaikh sufi dengan sekumpulan murid sekaligus seorang wakil sebuah organisasi sufi transnasional yang secara efektif diambil alih, meskipun melalui kesepakatan pemimpin barunya di Amerika, oleh organisasi lain yang memiliki agenda yang sangat berbeda. Literatur NRMs menunjukkan bahwa proses 'penggantian' atau 'reorientasi' mungkin telah diharapkan dalam kelompok Australia saat itu (Baumann 1994:44-5). Proses ini melibatkan pengujian secara kritis terhadap ambiguitas yang telah muncul dan mempertegas identitas tradisi seseorang dan batas-batasnya dengan tradisi yang lain. Bahwa proses ini tidak terjadi, disebabkan oleh kekacauan loyalitas dan konflik tarik-menarik dalam organisasi transnasional ini, merupakan faktor utama kegagalan fase sufisme ini bertahan di Australia.

Fase Kedua: Pendirian Gerakan Sufi di Australia (1950-90)

Fase kedua di bawah kepemimpinan Sharif Jansen lebih berhasil. Jansen adalah seorang Belanda, besar di Indonesia, dan pindah ke Australia pada 1951. Ia adalah murid saudara Inayat Khan, Musharraf Khan, dan pada 1958 ditunjuk sebagai perwakilan

nasional Australia, yang kali ini berafiliasi dengan cabang Eropa. Kelompok sufi awalnya mencakup orang-orang baru dan sebagian dari kelompok Von Frankenberg. Minat terhadap sufisme meluas terutama sejak awal 1970-an, dengan banyaknya orang, yang terlibat dalam sejumlah gerakan perlawanan-kultural saat itu, meminta bimbingannya. Jansen menemui individu-individu dan mengadakan kelompok belajar sore di rumahnya di Sydney. Pelajarannya meliputi doa-doa, studi tentang makalah-makalah ajaran Inayat Khan, *zikar* dan, pada kesempatan tertentu, kebaktian Ibadah Universal dan layanan pengobatan. Ia juga mendirikan dan membimbing kelompok-kelompok sufi di New Zealand dan kota-kota lain di Australia.

Dalam mendidik murid-muridnya, Jansen mengikuti dengan setia ajaran-ajaran Inayat Khan dan menekankan penegakan gaya hidup disiplin dan etis sebagai prasyarat bagi pendidikan yang lebih maju. Jansen telah memperoleh latihan 'batin' sufi yang mendalam dan tradisional dari Musharraf Khan dan berusaha menerapkan bentuk latihan ini (hubungan diam-diam murid dan guru, dan penyingkapan dalam diri murid yang dibantu dari Yang Gaib) kepada murid-muridnya. Ia adalah pemimpin yang kuat, yang menuntut murid-murid rutin menghadiri pelajaran-pelajaran sufinya, dan ia melarang penggabungan ajaran ini dengan tarekat dan ajaran spiritual lain yang ada saat itu.

Sebelum wafatnya Pir-o-Murshid Musharaff Khan pada 1967, yaitu guru Jansen dan Wakil Jenderal keempat Gerakan Sufi Internasional, Jansen memiliki hubungan yang harmonis dengan organisasi internasional itu dan korespondensi yang rutin dengan Musharraf Khan. Namun, Jansen tidak dapat berkunjung ke Eropa dan menghadiri Sekolah Sufi Musim Panas *(Summer Sufi Schools)*, dan pada saat sebelum ada teknologi komunikasi internasional seperti email, dia sering terisolasi dari perkembangan yang tengah terjadi. Dalam pelbagai kesempatan, informasi praktis dan terstruktur yang diajarkan di Summer Schools baru sampai kepadanya beberapa tahun kemudian. Di saat itu kantor pusat

internasional saat itu memfokuskan pada aktivitas sufi di Eropa dan Amerika Serikat, Jansen dan kelompok Australia agak terabaikan.

Pada 1975, Sharif Jansen dan istrinya menghadiri Summer School tahunan di Belanda tapi mendapatkan pemimpin barunya, Fazal Inayat-Khan, memiliki gaya yang sangat berbeda dengan para pendahulunya. Fazal telah menarik banyak orang 'alternatif', memperkenalkan praktik yang menggabungkan gerakan potensi manusia dengan aktivitas sufi, dan membiarkan perilaku-perilaku yang dinilai Jansen tidak terhormat di kompleks Kuil Sufi di Katwijk. Ketika sebuah pertemuan gagal memecahkan perbedaan-perbedaan itu, Jansen menarik kelompok Australia dari organisasi Gerakan Sufi Internasional. Kembali ke Australia, dia terus menyelenggarakan pengajaran sufinya dan berusaha melindungi murid-muridnya yang semakin banyak dari 'kesesatan' (Genn 2004:269-70) yang dilihatnya terjadi di luar negeri. Dia didukung dengan surat-surat dan materi-materi pengajaran dari beberapa pemimpin yang lebih senior di Inggris dan Afrika Selatan, walaupun yang lain, dan organisasinya secara keseluruhan, menganggapnya liar.

Singkatnya, keterasingan geografis, pemimpin (imigran) tunggal dengan lingkaran murid-murid, dan konflik dengan dan dalam organisasi transnasional telah membentuk dua fase pertama sufisme Inayati di Australia. Baik Von Frankenberg maupun Jansen tidak mendirikan organisasi di Australia; keduanya hanya menarik kelompok murid dan orang-orang yang berminat di sekitar mereka. Namun, kedua pemimpin awal ini sangat dipengaruhi oleh peristiwa-peristiwa dalam organisasi sufi internasionalnya dan, seperti terjadi di luar negeri, ambiguitas dalam pemahaman dan praktik hubungan mursyid-murid di Barat dan dalam sebuah organisasi formal turut berperan atas kondisi ini. Dalam kasus Jansen, pemahamannya tentang hubungan mursyid-murid mendorongnya menolak perubahan-perubahan seperti yang terjadi di tempat lain dalam organisasi transnasional

terjadi di Australia. Dia terus mengikuti apa yang diyakininya sebagai ajaran mursyidnya, sekalipun ini berarti meninggalkan organisasinya. Karisma personal Jansen, kepemimpinan tunggalnya di Australia dan loyalitas murid-muridnya berperan besar dalam menunda perubahan penting lebih jauh dalam bentuk sufisme ini di Australia hingga sesudah wafatnya pada 1990.

Fase Ketiga: Komunitas Sufi Barat Kontemporer dan Perkembangan Organisasinya (1990-an dan Selanjutnya)

Dari sekitar awal 1990-an, teknologi komunikasi modern, semakin mudahnya perjalanan dan meningkatnya keterlibatan dengan organisasi internasional memengaruhi peralihan besar-besaran terhadap suasana gerakan sufi Australia. Sebuah peristiwa yang terjadi kira-kira pada 1990, tak lama sebelum wafatnya Sharif Jansen, menunjukkan beberapa masalah yang kini membentuk fase ketiga kelompok kontemporer ini dan beberapa ketegangan yang sebenarnya telah ada sebelum peristiwa tersebut.

Ketika mursyid mereka berada di rumah sakit, murid-murid di Sydney terus berkumpul secara rutin untuk belajar, *zikar*, musik dan praktik lainnya. Pada satu kesempatan seperti itu, seorang murid dan musisi senior ingin berbagi inspirasinya mengiringi doa dengan musik, yang diberikan oleh Inayat Khan, dengan bait baru pertama yang tidak menisbahkan gender kepada Tuhan. Ia mengganti kata-kata "Tuhan Yang Maha Kasih, Tuhan Yang Maha Besar" dengan "Hai Engkau Ruh Penyembuh Segala". Kelompok tersebut mulai menyanyikan, tiba-tiba seorang murid laki-laki menghentikannya dan mengatakan bahwa Inayat Khan meminta agar kata-katanya tidak diubah. Melakukan perubahan seperti itu, kata murid tersebut, berarti tidak menghormati Inayat Khan dan Sharif Jansen, dan sebagai murid ia merasa wajib menghentikannya. Suasana yang telah terbangun selama beberapa jam bernyanyi dan praktik sufi pun hancur. Keheningan menyusul dan kemudian diskusi. Keharmonisan dalam kelompok dipulihkan

melalui upaya anggotanya untuk memahami ketulusan satu sama lain, akan tetapi masalah-masalahnya tak terpecahkan sepenuhnya dan tetap menjadi sumber ketegangan yang terus-menerus dalam kelompok.

Isu-isu yang diakibatkan oleh insiden tersebut terkait dengan bahasa gender; praktik hubungan mursyid-murid; otoritas diri versus hierarki dalam bimbingan spiritual, ritual dan praktik; hierarki versus prinsip-prinsip demokratis dalam masalah organisasi dan gaya pengambilan keputusan Australia dan otonomi. Setelah wafatnya Jansen, ketegangan-ketegangan seputar isu-isu ini cukup besar untuk memecah belah kelompok ini dan dua kelompok yang terpisah pun muncul, yaitu Sufi Movement in Australia (SMIA-Gerakan Sufi di Australia), yang lebih tradisional dalam arti mengikuti secara ketat sufisme yang diajarkan oleh Inayat Khan, dan Heartcentre, sebuah komunitas inovatif dan otonom. Selama 1990-an dan awal 2000-an, Sufi Order International dan Sufi Ruhaniat International juga hadir di Australia, di samping Dances of Universal Peace (DUP), yang banyak dikenal dengan Tarian Sufi menjadi lebih terorganisasi. DUP bukanlah tarekat sufi, tetapi berfungsi sebagai aktivitas ekuminis dan sering kali menjadi tempat kontak pertama bagi orang-orang yang kemudian bergabung dengan tarekat ini.

Sebagai kelompok utama Inayati di Australia, SMIA sekarang merupakan sebuah organisasi formal Australia dan filial dari Gerakan Sufi Internasional. Meskipun ada layanan konsultasi, pengangkatan dalam organisasi Australia kebanyakan dibuat di luar negeri oleh Pir-o-Murshid, yang juga memberi wewenang kepada para pemimpin untuk menyelenggarakan pengajaran sufi, membaiat dan membimbing para murid. Kelompok Australia ini semakin berfungsi sejalan dengan garis yang ditetapkan organisasi transnasional sebagaimana dapat dilihat dalam konstitusinya, frekuensi kunjungan oleh pemimpin luar negeri ke Australia, keikutsertaan murid-murid Australia ke acara-acara internasional, dan penggunaan teknologi komunikasi seperti email

dan *website* oleh SMIA untuk mempertahankan perkembangan dalam organisasi internasional.

Kebanyakan pengikut Australia ingin menyerahkan otoritasnya kepada Pir-o-Murshid Hidayat Inayat-Khan dan perwakilan internasional senior dari tarekat ini seperti Mursyid Nawab Pasnak. Meskipun demikian, kultur Australia cenderung informal, di samping kelompok Australia sendiri cenderung mengabaikan hierarki dan menolak peneguhan otoritas lokal. Kemudahan perjalanan udara bersamaan dengan munculnya email transnasional dan komunitas sufi di dunia maya turut serta mengatasi jauhnya jarak geografis Australia dan keterasingan kelompok Australia sebelumnya dari organisasi transnasional. Namun, semua itu juga mengilhami perhatian terhadap struktur organisasi dan tiadanya otonomi lokal, di samping kekacauan seputar perbedaan antara keputusan organisasional dan keputusan spiritual. Ada suatu ketegangan yang terus terjadi dan tak terpecahkan di dalam SMIA antara persoalan yang terkait dengan implikasi sosial dan politis struktur organisasi hierarkis dan persepsi sufi tentang tarekat, 'bukan sebagai sebuah institusi sosial, melainkan sebagai transmisi mistis yang memungkinkan masuknya individu ke dalam kehidupan spiritual' (Ernst 1997:122). Persoalan-persoalan ini tidak menimbulkan perpecahan lebih lanjut dalam kelompok Australia, tetapi menyebabkan sejumlah murid menarik diri dari keterlibatan aktif dalam organisasi.

Isu lain yang signifikan dan terus berlangsung bagi kelompok-kelompok sufi adalah perbedaan pemahaman dan praktik hubungan mursyid-murid. Meskipun Inayat Khan melakukan sejumlah adaptasi dengan sufisme tradisional, ia melihat bahwa hubungan ini sebagai hubungan intrinsik dalam jalan dan pendidikan sufis, dan menekankan kesetiaan di dalamnya. Hierarki spiritual juga inheren dalam hubungan tersebut, meskipun wawancara dengan guru dan murid dalam tarekat Inayati menunjukkan bahwa praktik ini, baik sekarang maupun masa

Inayat Khan, dapat dikatakan tidak otoriter, dan guru-guru gerakan sufi tidak mengklaim mereka adalah maksum (bebas dari kesalahan). Hierarki dan otoritas spiritual dalam tarekat ini diimbangi dengan konsep 'kebebasan spiritual' atau hak individu atas kebebasan berpikir.

Meskipun demikian, perubahan dalam pola keberagamaan individu di dunia modern tercermin dengan munculnya berbagai alternatif dan praktik yang lebih fleksibel dalam hubungan mursyid-murid. Penekanan New Age pada 'kewenangan-diri' (Heelas 1996; Roof 1999) dan 'pasar' spiritual saat ini (Iannaccone 1991) menawarkan kepada para penempuh jalan spiritual berbagai pendekatan baru terhadap kehidupan spiritual. Selain itu, persoalan seputar demokrasi dan individualisme, dan skandal 'guru' pada 1980-an dan 1990-an yang meliputi penyalahgunaan seksual dan lainnya dalam kelompok-kelompok keagamaan yang berasal dari Asia di Barat (lihat Rodarmor 1983; Simpkinson 1996),[8] telah mendorong pada penegasan bahwa sistem latihan spiritual guru-murid sangat berlebihan atau kontra-produktif (Wren-Lewis 1994; Harvey 1995). Meskipun tidak ada skandal dalam gerakan sufi Inayati, para pengikuti terpengaruh oleh perubahan dan persoalan yang lebih besar ini. Beberapa murid menolak segala bentuk hierarki dan mengatakan mereka memperoleh apa yang mereka butuhkan secara spiritual dari aktivitas kelompok, buku-buku dan jaringan teman dalam kelompok tersebut. Sebagian lainnya memiliki pembimbing, tetapi melihat orang tersebut hanya sebagai seorang kawan. Beberapa lagi mengatakan bahwa mereka menerima bimbingan langsung dari Inayat Khan atau Tuhan, maka tidak membutuhkan guru manusia. Sebagian lagi memutuskan praktik spiritual yang paling baik bagi mereka, sedangkan yang lain, dengan gaya yang mengingatkan kita akan sufisme pra-tarekat,[9] mencari bimbingan dari pelbagai guru dalam tarekat Inayati dan juga, jika memungkinkan seperti saat ini, dari tradisi spiritual lain.

Tidak mengherankan jika orang-orang Barat terus bergulat dengan makna konsep-konsep seperti loyalitas, komitmen,

kepercayaan, tawakal dan kepasrahan, dan apa yang ditawarkan oleh konsep-konsep ini pada abad ke-21. Yang lebih mencolok adalah dukungan bahwa bentuk tradisional hubungan mursyid-murid masih kuat dalam tarekat sufi di Barat dan kekuatan ikatan antara murid dan pembimbingnya. Murid-murid ini percaya mereka menerima sesuatu yang sangat berharga dan model guru spiritual yang bijak dan pembimbing yang pengasih tetap menyimpan daya tarik besar, seperti halnya komunitas spiritual dibangun di sekitarnya. Dalam hal ini, hubungan itu menawarkan sesuatu yang berlawanan dengan penekanan dalam masyarakat modern pada individualisme dan prestasi eksternal, juga pada perpecahan dan kesementaraan hubungan, yang sebagian mungkin menjadi respons terhadap kondisi sosial kontemporer.

Dengan meletakkan pengalaman gerakan Inayati di Australia dalam perspektif yang lebih luas, jelaslah bahwa ketegangan-ketegangan serupa terlihat jelas dalam cangkokan keagamaan lain yang berasal dari Asia. Perubahan di dalam konteks kultural Barat sepanjang abad ke-20, terutama kesetaraan gender yang semakin meningkat dan hubungan yang kurang otoriter dan formal secara umum, telah menantang banyak tradisi spiritual, bukan tarekat Inayati semata-mata. Budaya Barat itu sendiri beragam, dan perbedaan nasional dan lokal dalam persepsi dan perhatian membuat masalah-masalah seperti penggunaan bahasa gender yang inklusif dalam doa dan bacaan-bacaan menjadi faktor pemecah belah yang potensial bagi sebuah organisasi transnasional. Riset mutakhir tentang agama transnasional kaum imigran di Amerika Serikat mengidentifikasi masalah perbedaan internal dalam jamaah sebagai sebuah dilema abadi. Ebaugh dan Chafetz (2000), misalnya, melihat bahwa mengakomodasi perbedaan kultural dan etnik melukai kesatuan organisasi keagamaan kaum migran, tetapi kegagalan meresponsnya menimbulkan skisme. Meskipun kelompok Inayati tidak memedulikan keregangan antara budaya global dan lokal dengan mendorong keseragaman kultural tunggal, seperti yang dilakukan oleh beberapa NRMs yang berasal dari non-Barat, ia masih

menghadapi tantangan dalam menyeimbangkan integritas dan pengakuan terhadap tradisi dengan mengakomodasi budaya dan masalah-masalah Australia. Masalah bahasa gender merupakan salah satu faktor perpecahan antara kelompok SMIA dan pusat, dan terus menjadi masalah bagi sebagian orang dalam SMIA.

Teknologi komunikasi modern dan meningkatnya keterlibatan aktif dalam organisasi formal transnasional, International Sufi Movement, mengubah praktik sufisme Inayati di Australia dan di tempat lain, sebagaimana hal itu mengubah praktik tarekat sufi transnasional lainnya. Proses seperti itu agak paralel sejalan dengan perubahan yang mengubah identitas "Muslim" dari identitas kultural yang sangat lokal ke identitas keagamaan global yang lebih homogen (Gibb 1998). Namun, banyak jaringan sufi 'cangkokan' dalam komunitas imigran di Amerika Utara, Eropa Barat dan Australia masih banyak menjadi perpanjangan dari jaringan yang ada di negara asal mereka, yang melekat dalam latar parokial di mana identitas Muslim, nasional, lokal dan etnis bercampur-baur (Lapidus 2001:37). Bagi kelompok-kelompok ini fokusnya cenderung pada hubungan yang dibentuk dan dipelihara antara sumber (negara asal) dan tujuan (tempat tinggal baru) dan kunci ketegangan terkait dengan peran agama dalam komunitas imigran di Barat (Ebaugh dan Chafetz 2000). Ini merupakan suatu bentuk agama transnasional; meskipun banyak contoh yang juga dapat dianggap sebagai partikularisme trans-negara (Waldinger and Fitzgerald 2004:1182-3).

Sebaliknya, kebanyakan orang Barat yang mengikuti NRMs yang berasal dari Timur bisa jadi menciptakan varian baru agama transnasional di luar batas-batas etnik, kultural, dan keagamaan. Meskipun banyak kelompok ini menggunakan organisasi formal untuk mengoordinasikan kegiatannya dan menciptakan jaringan transnasional yang koheren dan konsisten, penekanannya umumnya pada dimensi spiritual batiniah agama dan pengalaman individu, dan sering juga pada masalah kemanusiaan secara keseluruhan. Tradisi 'yang diolah kembali,' seperti tarekat Inayati,

sesungguhnya mempraktikkan sufisme lintas batas yang berbeda dengan jaringan sufi informal tradisional dan sufisme transnasional yang dipraktikan oleh kaum imigran kontemporer.

Gerakan Inayati, hingga batas tertentu, secara kultural dan geografis dikendalikan oleh kantor pusat di Belanda dan Amerika Serikat dan oleh situs sakral kompleks *Dargah* (makam suci) Inayat Khan di India. Akan tetapi, praktik sufisme ini tidak mensyaratkan masuk atau memeluk budaya atau agama tertentu. Pengikut kelompok ini juga semakin beragam. Ketika tarekat Inayati masih dominan 'Barat', minat yang semakin meningkat terhadap tarekat itu di Asia dan Amerika Selatan membuatnya menjadi fenomena yang semakin multi-situs, di mana aspek-aspek global dan transnasional terjalin dengan kekhasan lokal (bandingkan Kearney 1995). Dalam Sufi Summer School di Australia pada 2004, mayoritas pesertanya adalah orang Barat (orang-orang Australia berlatar belakang Eropa), tetapi ada juga yang berlatar belakang Muslim Turki dan Iran. Beberapa pengikut dari Barat secara formal telah masuk Islam, meskipun dalam banyak kasus sebelum terlibat dengan tarekat Inayati. Pertemuan sufi Inayati baru-baru ini di Australia dihadiri para peserta dari Malaysia, dan uzlah di *Dargah* Hazrat Inayat Khan di New Delhi dari 2003 hingga 2005 dihadiri oleh orang-orang India, murid-murid dari Amerika Selatan dan Cina, di samping orang-orang Barat dari Australia, New Zealand, Amerika Utara dan Eropa.

Sementara tantangan untuk memecahkan ketegangan kultural dalam organisasi formal transnasioanl baru telah menyebabkan perpecahan dalam gerakan Inayati, struktur organisasinya secara paradoks juga membolehkan pembentukan kesetiaan lebih luas. Bahkan, bagi mereka yang partsipasinya masih lokal, keanggotaan dalam organisasi spiritual transnasional, dengan perspektif dan praktik yang kurang lebih umum menembus ruang, menciptakan rasa kelompok atau keluarga global. Dalam gerakan Inayati, hal ini sering kali meluas melampui *pir-bhai* atau komunitas tarekat tradisional sufi hingga rasa kekeluargaan

dengan organisasi keagamaan dan individu lain yang menggabungkan komitmen spiritual tertentu dengan pandangan universalis atau inklusif. Sebagai sebuah proses sosial, ini mencerminkannya dalam gerakan sosial modern semisal environmentalisme, di mana gerakannya melampaui batas-batas satu kelompok atau individu (Diani 1992). Sebagaimana dikemukakan Beyer (1994), agama-agama umumnya merespons meluasnya sistem komunikasi global melalui satu di antara dua cara: mempertahankan partikularismenya atau berupaya mengembangkan sebuah etika kegamaan liberal. Dalam polarisasi ini, kelompok-kelompok spiritual transnasional dapat menemukan tujuan yang sama, dan tempat bersatu, dengan yang lain melampaui batas-batas tradisional agama.

Kesimpulan

Bab ini telah mengkaji tarekat Inayati—sejarah kulturalnya dalam sufisme Chishtiyah India, visi pendirinya, dan tantangan serta peluang yang diajukan oleh lingkungan sosial dan kultural Barat yang merupakan tujuan yang diproyeksikannya. Bab ini menunjukkan bagaimana sifat saling memengaruhi faktor-faktor ini bertanggung jawab terhadap interpretasi universal khas gerakan sufi ini atas sufisme yang bebas dari identitas keagamaan Muslim yang kaku, dan kesediaannya mengadopsi bentuk-bentuk sosial modern. Inovasi ini di Barat modern, yang memiliki kesamaan dengan ajaran keagamaan yang berasal dari Asia lainnya, telah berperan terhadap daya tarik kelompok. Inovasi-inovasi ini juga, karena inovasi ini digabungkan dengan sejumlah ciri tradisional lain yang dipertahankan oleh tarekat tersebut, juga menimbulkan ketegangan dalam gerakan ini.

Analisis saya di sini terhadap gerakan Inayati sebagai sebuah NRMs—yang mengadopsi perangkat organisasi formal khas abad ke-21 dan menggunakan kemajuan komunikasi yang memungkinkan interaksi dan koordinasi semakin mudah dalam organisasi sukarela formal—menyoroti berbagai ketegangan yang

timbul di dalam tarekat ini dan organisasi keagamaan asal Asia lain yang diadaptasikan dengan Barat. Beragam perpecahan dalam kelompok Inayati sebagian besar terjadi karena friksi antara struktur organisasi formal dan konsep otoritas spiritual yang hierarkis. Di sisi lain, struktur organisasi transnasional yang diadopsi oleh tarekat Inayati dan NRM lain yang berasal dari Asia di Barat memungkinkan munculnya jenis baru agama lintas batas yang menekankan spiritualitas batiniah, pengalaman personal dan visi inklusif yang melampaui batas-batas etnik, agama dan organisasi tradisional.

Sementara tradisi keagamaan yang telah lama mapan di Barat bergelut dengan transisi dari konteks sosial kegamaan 'tradisional' menuju konteks modernitas, NRMs yang berasal dari Asia juga secara simultan mengalamai proses penerjemahan kultural yang terus-menerus dari Timur ke Barat. Banyak gerakan, seperti tarekat Inayati, telah menarik minat orang Barat. Sebagaimana telah saya tunjukkan dalam bab ini, keanggotaan baru, di samping lingkungan sosial dan kultural baru serta bentuk organisasi dan komunikasi baru menciptakan tantangan dan peluang khas bagi praktik dan perkembangan sebuah gerakan keagamaan. Pendiri tarekat Inayati telah melakukan beberapa perubahan penting, baik visioner maupun pragmatik, di Barat, tetapi juga, sejalan dengan pemahamannya tentang kemanjuran dan integritas spiritual, tetap mempertahankan pandangan penting warisan sufi India. Pemahaman dan praktik konsep-konsep yang sebelumnya tidak dikenal, juga perbedaan antara dimensi kultural dan spiritual sebuah tradisi keagamaan cangkokan, bisa jadi tidak jelas atau bertentangan dengan masalah-masalah yang ditimbulkan oleh penerjemahan kultural, adaptasi dan legitimasi.

Memperlakukan tarekat Inayati sebagai sebuah NRMs dalam bab ini menunjukkan bahwa masalah penerjemahan lintas budaya dan ketegangan struktural yang dialami oleh organisasi ini dalam lingkungan barunya tidaklah khas tarekat ini. Identifikasi terhadap dinamika organisasi yang problematik juga membantu menjelaskan

pola khas kelangsungan dan inovasi dalam gerakan sufi Barat modern ini. Analisis ini memperluas pemahaman kita tentang proses adaptasi dalam NRM yang berasal bukan dari Barat ke lingkungan Barat dan menunjukkan strategi bagi analisis perbandingan terhadap gerakan-gerakan sufi di Barat.

Gerakan sufi Inayat Khan tidak setia terhadap unsur-unsur 'ortodoksi' yang biasa dianut di negara-negara yang mayoritas Muslim. Meskipun demikian, kelompok ini masih membatasi diri sebagai sebuah tarekat sufi dan memiliki sejumlah ciri-ciri struktural, seperti *silsilah* (rangkaian transmisi), hubungan sentral mursyid-murid dan praktik-praktik spiritual seperti zikir yang umumnya menjadi ciri khas tarekat sufi. Walaupun sebagai gerakan inovatif, ia bukanlah satu-satunya di kalangan kelompok sufi dalam hal ini, dan bukan hanya kelompok-kelompok sufi non-migran yang pada dasarnya merespons secara kreatif konteks Barat dan global modern. Bukan pula gerakan sufi ini saja di antara komunitas sufi modern yang memperkenalkan perubahan terhadap ajaran dan praktiknya. Kelompok-kelompok sufi imigran di Barat juga melakukan perubahan dalam merespons lingkungan modern (Werbner 1996; Frishkopf 2001), dan kelompok-kelompok sufi di negara-negara mayoritas Muslim pun mengadopsi bentuk-bentuk praktik dan organisasi sufi yang eksperimental dan inovatif (Howell 2001).

Meskipun sufisme universalis dari gerakan Inayati, dalam beberapa hal, menjadi semangat baru dalam sufisme serta varian Barat dan modern, seperti kebanyakan NRMs, ia bukanlah sepenuhnya baru. Apresiasi dan toleransi sufisme Inayati terhadap para penganut semua agama, dan penghargaannya terhadap kebebasan dan pengalaman spiritual, mengantarkan karakteristik tradisi Islam dan sufi yang telah berabad-abad memasuki dunia modern dan selaras dengan prasyarat moder- nitas. Tarekat Inayati di Barat mempertahankan apresiasinya terhadap puisi, musik dan gerakan yang ditemukan dalam tarekat Chishtiyah dan terus memberikan jalan latihan spiritual yang disiplin. Meskipun

demikian, perkembangan tradisi ini di Barat, termasuk di Australia, telah memberikan ruang bagi perubahan yang mungkin tidak dimiliki gerakan itu di negara asalnya dan, seperti halnya tradisi-tradisi lain yang berasal dari Asia, orang Barat sering mempraktikkan sufisme dengan cara dan penekanan yang berbeda.

Ungkapan Terima Kasih

Saya berterima kasih kepada Julia Howell atas saran dan komentarnya yang sangat berharga dalam mempersiapkan bab ini.

CATATAN

[1]Cabang tarekat Syaziliyah di Barat telah berdiri sekitar 1907, tetapi sangat kecil dan terkesan sembunyi-sembunyi. Lihat Rawlinson (1997:21-3).

[2]Ketika berdiri pada tahun 1910, gerakan sufi Inayat Khan merupakan satu-satunya tarekat di Barat dan tidak harus dibedakan dengan tarekat yang lain. Sekarang, gerakan ini memiliki sejumlah cabang dan, mengikuti praktik tradisional dalam penamaan tarekat, saya menyebut cabang-cabang ini secara kolektif dengan tarekat Inayati.

[3]Dalam percakapan sehari-hari dikenal dengan Tarian Sufi, ia dimulai pada 1960-an oleh Samuel Lewis, seorang murid Hazrat Inayat Khan dari Amerika. Tarian Sufi ini telah menjadi sebuah organisasi formal dan menyebar ke seluruh dunia (Wilson 1998:195-6).

[4]Saya mempertahankan ejaan Anglo-India *"mureed,"* bukan transliterasi yang lebih umum "murid," sesuai dengan penggunaannya dalam gerakan sufi Inayati. (Sebaliknya, yang digunakan dalam buku ini adalah murid, bukan *mureed*—peny.)

[5]Levitt (2004) mengamati jenis-jenis organisasi yang berbeda, tetapi hanya dalam komunitas migran saja.

[6]Ini meliputi tarekat Chishtiyah, Qadiriyah, Naqsyabandiyah, dan Suhrawardiyah.

[7]Pemimpin Sufi Order International sekarang (2006), Pir Zia Inayat-Khan, menggambarkan sikap ini dengan Islam 'generik' sebagai lawan Islam formal atau Islam 'bermerek".

[8]Perubahan yang banyak dilakukan oleh Fazal Inayat Khan bersifat temporal dan dia meletakkan kepemimpinan pada 1982.

[9]Ketika Simpkinson (1996) mendokumentasikan insiden-insiden dalam kelompok Budhis di Barat, ia juga melihat bahwa tidak ada tradisi keagamaan yang kebal dari masalah penyalahgunaan seksual atau lainnya oleh para pemimpin spiritual.

[10]Sebelum tarekat-tarekat ini berdiri (sekitar abad ke-12), murid-murid sufisme tidak terikat oleh satu syaikh dan sering mengembara mencari bimbingan spiritual dari sejumlah guru. Tarekat-tarekatlah yang, masing-masing berpusat pada seorang guru spiritual, kemudian memformalkan dan melembagakan praktik sufisme dan hubungan *mursyid-murid*.

DAFTAR PUSTAKA

Barker, Eileen. 1994. "New Religious Movements in Europe" dalam *Religion in Europe: Contemporary Perspectives*, diedit oleh Sean Gill, Gavin D'Costa, dan Ursula King, hh. 120-40. Kampen, The Netherlands: Kok Pharos Publishing House.

Barker, Eileen and Mayer, Jean-Francois. 1995. *Introduction, Social Compass*, 42: 147-63.

Baumann, Martin. 1994. *The Transplantation of Buddhism to Germany: Processive Modes and Strategies of Adaptation, Method and Theory in the Study of Religion*, 6: 35-61.

____.2001. "Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective," *Journal of Global Buddhism*, 2: 1-43.

Beyer, Peter. 1994. *Religion and Globalization*. London: Sage Publications.

Birnbaum, N. 1969. *Sociology and Religion*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Della Cava, Ralph. 2001. "Transnational Religions: The Roman Catholic Church in Brazil and the Orthodox Church in Russia," *Sociology of Religion*, 62: 535-50.

Diani, Mario. 1992. "The Concept of Social Movement," *The Sociological Review*, 92: 1-25.

Ebaugh, Helen Rose and Chafetz, Janet Saltzman. 2000. *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

____.eds. 2002. *Religion across Borders: Transnational Immigrant Networks*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Ernst, Carl W. 1997. *Sufism: An Essential Introduction to the Philosophy and Practice of the Mystical Tradition of Islam*. Boston: Shambhala.

Fields, Rick. 1992. *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*. Boston: Shambhala.

Finney, Henry C. 1991. "American Zen's Japan Connection," *Sociological Analysis*, 52: 379-96.

Frishkopf, Michael. 2001. "Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Veneration and Mysticism: Sidi Ibrahim al-Dasuqi, Shaykh Muhammad 'Uthman al-Burhani, and Their Sufi Orders (Part 2)," *Religious Studies and Theology*, 20: 37-67.

Genn, Celia A. 2004. "Exploration and Analysis of the Origins, Nature and Development of the Sufi Movement in Australia." disertasi PhD diajukan pada the University of Queensland, Australia.

Gibb, Camilla. 1998. "Religious Identification in Transnational Contexts: Being and Becoming Muslim in Ethiopia and Canada," *Diaspora*, 7: 247-67.

Graham, Donald A. 'Sharif'. 1993. "What is Unique about the Message?", <www.wisdomschild.com/About_Sufism/unique.html. Diakses pada 9 September 2004.

Harris, Ian; Mews, Stuart; Morris, Paul and Shepherd, John. eds. 1992. *Contemporary Religions: A World Guide*. London: Longman.

Harvey, Andrew. 1995. *The Return of the Mother*. Berkeley: Frog Ltd.

Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.

Hermansen, Marcia. 1998. "In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials," dalam *New Trends and Developments in the World of Islam*, diedit oleh Peter B. Clarke, pp. 155-77. London: Luzac Oriental.

____.2000. "Hybrid Identity Formations in Muslim America: The Case of American Sufi Movements," *The Muslim World*, 90: 158-97.

Howell, Julia Day. 1998. "Gender Role Experimentation in New Religious Movements: The Case of the Brahma Kumaris," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37: 453-61.

Howell, Julia Day. 2001. "Sufism and the Indonesian Islamic Revival," *Journal of Asian Studies*, 60: 701-29.

Howell, Julia Day and Nelson, Peter L. 1997. "The Brahma-Kumaris in the Western World, Part I: Structural Adaptation and 'Success' in Transplantation of an Asian New Religious Movement," Research in the *Social Scientific Study of Religion*, 8: 1-34.

___ 2000. "The Brahma-Kumaris in the Western World, Part II: Demographic Change and Secularisation in an Asian New Religious Movement," Research in the *Social Scientific Study of Religion*, 11: 225-39.

Huxley, Aldous. 1945. The Perennial Philosophy. New York: Harper & Brothers.

Iannaccone, L.R. 1991. "The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion," *Rationality and Society*, 3: 156-77.

Jironet, Karin. 1998. "The Image of Spiritual Liberty in the Sufi Movement Following Hazrat Inayat Khan," disertasi PhD disampaikna pada University of Amsterdam.

Johnson, Paul Edward. 1990. "Unraveling in Democratically Governed Groups," *Rationality and Society*, 2: 4-34.

Kearney, M. 1995. "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism," *Annual Review of Anthropology*, 24: 547-65.

Khan, Inayat. 1963. *The Unity of Religious Ideals*, Volume IX of XIII Volumes. London: Barrie and Jenkins.

____.1967. *The Vision of God and Man*, Volume XII of XIII Volumes. London: Barrie and Jenkins.

____.1973. *The Smiling Forehead: Selected Writings of Hazrat Inayat Khan*. San Francisco: The Rainbridge.

____.1979. *The Path of Initiation*, Volume X of XIII Volumes. Katwijk: Servire.

Khan, Mahmood. 2001. "Hazrat Inayat Khan: A Biographical Perspective." Dalam *Pearl in Wine: Essays on the Life, Music and Sufism of Hazrat Inayat Khan*, diedit oleh Zia Inayat-Khan, pp. 65-126. New Lebanon: Omega Publications.

King, Ursula. 1989. "Some Reflections on Sociological Approaches to the Study of Modern Hinduism," *Numen*, 36: 72-97.

Lapidus, Ira M. 2001. "Between Universalism and Particularism: The Historical Bases of Muslim Communal, National, and Global

Identities," *Global Networks: A Journal of Transnational Affairs*, 1: 37-55.

Levitt, Peggy. 2004. "Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life," *Sociology of Religion*, 65: 1-18.

Metcalf, Barbara Daly and Metcalf, Thomas R. 2002. *A Concise History of India*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nasr, Seyyed Hossein. 1972. *Sufi Essays*. Albany: State University of New York Press.

Pasnak, Nawab. 2003. "Laughter and Love and Kansas City," *Spirit Matters: The Newsletter of the Sufi Movement in Australia*, 6:6.

Prebish, Charles S. and Tanaka, Kenneth K. 1998. *The Faces of Buddhism in America*. Berkeley: University of California Press.

Rawlinson, Andrew. 1997. *The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions*. Chicago: Open Court.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas. 1978. *A History of Sufism in India: Early Sufism and its History in India to 1600AD*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

Rodarmor, W. 1983. "The Secret Life of Swami Muktananda," *Co-Evolution Quarterly*, Winter: 104-11.

Roof, Wade Clark. 1999. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.

Rothstein, Mikael. 1996. "Patterns of Diffusion and Religious Globalization: An Empirical Survey of New Religious Movements," *Temenos*, 3: 195-220.

Rudolph, S.H. and Piscatori, J. eds. 1997. *Transnational Religion and Fading States*. Boulder CO: Westview Press.

Saeed, Abdullah. 2003. *Islam in Australia*. Sydney: Allen & Unwin.

Simpkinson, Anne A. 1996. "Soul Betrayal," *Common Boundary*, 14: 24-37.

Tully, Mark. 1998. "Transnational Religion: Fading States." Diedit oleh Susanne Hoeber Rudolph and James Piscatori, Boulder, CO, Oxford: Westview, 1997 - Book Review, *International Affairs*, 74: 654-6.

Valiuddin, Mir. 1980. *Contemplative Disciplines in Sufism*. London: East-West Publications.

Van Voorst van Beest, Munira and Guillaume-Schamhart, Elise. eds. 1979. *Biography of Pir-o-Murshid Inayat Khan*. London: East-West Publications.

Waldinger, Roger and Fitzgerald, David. 2004. "Transnationalism in Question," *The American Journal of Sociology*, 109: 1177-95.

Warner, R. Stephen. 1994. "The Place of the Congregation in the American Religious Configuration." Dalam *American Congregations*, edited by J. P. Wind and J. W. Lewis, pp. 54-99. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Waseem, M. ed. and trans. 1997. Appendix. Dalam De Tassy, Garcin, *Muslim Festivals in India and Other Essays*, pp. 171-86. Oxford: Oxford University Press.

Webb, Gisela. 1994. "Tradition and Innovation in Contemporary American Islamic Spirituality: The Bawa Muhaiyaddeen Fellowship." Dalam *Muslim Communities in North America*, edited by Yvonne Yazbeck Haddad and Jane Idleman Smith, pp. 75-132. Albany: State University of New York Press.

___ 1995. "Sufism in America." Dalam *America's Alternative Religions*, edited by Timothy Miller, pp. 249-58. Albury, New York: State University of New York Press.

Weber, Max. 1957. *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Free Press.

Werbner, Pnina. 1996. "Stamping the Earth with the Name of Allah: Zikr and the Sacralizing of Space among British Muslims." Dalam *Making Muslim Space in North America and Europe*, diedit oleh Barbara Daly Metcalf, pp. 167-85. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

____.1998. Langar: "Pilgrimage, Sacred Exchange and Perpetual Sacrifice in a Sufi Saint's Lodge." Dalam Embodying Charisma: *Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, diedit oleh Pnina Werbner and Helene Basu, pp. 95-116. London: Routledge.

Wilson, Peter. 1998. "The Strange Fate of Sufism in the New Age." Dalam *New Trends and Developments in the World of Islam*, diedit oleh Peter B. Clarke, pp. 179-210. London: Luzac Oriental.

Wren-Lewis, John. 1994. "Death Knell of the Guru System? Perfectionism Versus Enlightenment," *Journal of Humanistic Psychology*, 34: 46-61.

Sufisme Kontemporer dan Teori Sosial Mutakhir

John O. Voll

"Sungguh sulit menjadi seorang wali di kota," demikian lirik penyanyi populer Amerika, Bruce Springsteen, tentang godaan kehidupan kota.[1] Lagu Springsteen itu menyuarakan janji seorang sufi asketik Sudan abad ke-19, Muhammad Ahmad, yang kemudian memproklamirkan misinya sebagai Mahdi, tokoh mesianik yang ditunggu-tunggu yang akan membawa keadilan ke dunia. Sebagai anak muda, Muhammad Ahmad terhentak oleh prostitusi perkotaan dan bersumpah baru akan kembali lagi ke kota setelah ia mampu mengubah masyarakat.[2] Para sufi dan tarekatnya (*thariqah*), berikut pengikut populernya, sering kali diidentikkan dengan masyarakat pedesaan, perkampungan, dan kesukuan, berlawanan dengan bentuk keagamaan kaum sarjana terpelajar kota.[3] Ikatan populer sufi dan tokoh-tokoh suci di pusat ikatan tersebut telah dianggap sebagai bagian dari agama rakyat kaum mukmin yang awam dalam 'tradisi kecil' masyarakat kampung pedesaan.[4] Dari perspektif ini, memang "sungguh sulit menjadi seorang wali di kota."

Akan tetapi, tarekat sufi telah lama menjadi suatu bagian penting dari kehidupan kota di dunia Islam. Allen Roberts dan Mary Nooter Roberts (2003: 21) mengutip lagu Springsteen di awal buku mereka, *A Saint in the City*, yang memaparkan vitalitas kehidupan tarekat dalam konteks perkotaan di Senegal. Kaum

Mouride, tarekat yang kehidupan peribadatannya di perkotaan menjadi subjek buku Roberts, memberikan suatu contoh kontemporer penting tentang kehadiran ikatan sufi perkotaan yang dinamis di dunia kontemporer. Tarekat itu kini memiliki cabang-cabang di kota-kota penting di seluruh dunia dan para pengikutnya sangat terintegrasi dengan masyarakat perkotaan, yang dicontohkan dengan baik oleh vitalitas komunitas Mouride di New York (Sachs 2003: 1, 17).[5]

Teori Lama, Situasi Baru

Daya tahan ikatan sufi dalam konteks masyarakat kontemporer mengagetkan banyak orang. Seperti dikemukakan dalam pendahuluan buku ini, banyak literatur sosiologi tentang masyarakat Muslim telah mengidentikkan tarekat dengan kelompok masyarakat awam dan pedesaan. Dalam perspektif ini, tarekat mewakili unsur-unsur 'tradisional' yang telah lenyap dari tatanan sosial kontemporer. Citra tarekat yang demikian itu terus memengaruhi keilmuan dan opini publik yang lebih luas, baik di dunia Barat maupun Muslim. Dalam kerangka konseptual seperti itu, keberhasilan tarekat belakangan ini dan kehadirannya yang terus meningkat di kalangan kaum terdidik profesional dalam sektor masyarakat yang 'modern' dan dalam masyarakat modern dan yang tengah melakukan modernisasi umumnya tidaklah terduga dan terkira.

Situasi ini menuntut kita untuk mengevaluasi kembali sejumlah asumsi analitis penting yang mendasari kajian sufisme, karena terlihat jelas bahwa tarekat abad ke-21 bukanlah sekadar unsur-unsur peninggalan masyarakat dan budaya masa pramodern. Sebaliknya, ikatan tarekat tersebut muncul menjadi bentuk-bentuk organisasi kemasyarakatan dan pengalaman keagamaan modern dan pascamodern yang efektif. Pengalaman Khalwatiyah di Mesir, seperti dikaji Rachida Chih dalam buku ini, menggambarkan efektivitas lembaga tarekat dalam konteks

modernitas dan menekankan perlunya konseptualisasi ulang tentang watak sufisme dalam masyarakat modern.

Kekagetan yang disebabkan oleh efektivitas tarekat sufi yang terus berlangsung, dalam beberapa hal, merupakan bagian dari sebuah kekagetan yang lebih luas, yang meliputi pengaruh dan kekuatan yang terus berlanjut dari 'agama' itu sendiri dalam masyarakat kontemporer. Sejak masa Pencerahan abad ke-18, para sarjana di Barat menegaskan bahwa 'agama' akan digantikan oleh 'sains' dan akan merosot signifikasinya dalam kehidupan manusia. Pada paruh abad ke-20, 'teori sekularisasi' telah menjadi suatu bagian penting dari teori-teori modernisasi. Pemisahan agama dari politik dan proses sekularisasi yang lebih luas dalam masyarakat menjadi suatu bagian yang inheren dari modernisasi. Dalam kerangka ini, seperti diulas Swatos dan Christiano (1999:213) tentang studi konseptual Shiner (1967), 'klaim-klaim teori sekularisasi berarti "keruntuhan agama," yakni, "simbol-simbol, doktrin dan institusi agama yang diterima sebelumnya kehilangan prestise dan pengaruhnya. Puncak sekularisasi adalah sebuah masyarakat tanpa agama."

Pada awal abad ke-21 tampak jelas bahwa kerangka teoretis semacam itu untuk memahami sifat masyarakat kontemporer memerlukan modifikasi penting, kalau perlu ditinggalkan. Pada akhir 1970-an, para sosiolog agama terkemuka telah aktif melakukan peninjauan kembali. Ketika merefleksikan sebuah simposium pada 1970, Long dan Hadden (1979) merasakan perubahan besar. Keduanya melihat bahwa meskipun banyak karya yang ditinjau dalam simposium pada 1970 itu menunjukkan kemerosotan agama dalam masyarakat yang mengalami sekularisasi, satu dasawarsa kemudian, perhatian telah beralih pada 'kembalinya agama secara tidak terduga ke dalam kehidupan sosial' (Long dan Hadden 1979:280). Pada akhir abad ke-20, sosiolog agama kenamaan, Rodney Stark, mengatakan:

> "Marilah kita katakan tamat kepada keyakinan ilmiah sosial dalam teori sekularisasi, seraya mengakui bahwa teori itu merupakan produk pemikiran sembrono... Setelah hampir tiga

abad akibat ramalan dan gambaran keliru yang jelas-jelas gagal tentang masa lalu dan masa kini, sekarang saatnya untuk memasukkan doktrin sekularisasi ke dalam liang kubur teori-teori yang gagal, dan membisikkan *"requiescat in pace"* [istirahatlah dengan tenang]" (Stark 1999:269-70).

Pengakuan akan vitalitas yang langgeng dan arti penting 'agama' dalam dunia kontemporer merupakan suatu bagian penting dari keilmuan kontemporer. Teori-teori modernisasi mulai direvisi secara signifikan dalam penerimaan yang luas terhadap apa yang disebut Berger (1999) sebagai "desekularisasi dunia". Sementara buku Johnston dan Sampson pada 1994 mengidentifikasi agama sebagai 'dimensi ketatanegaraan yang hilang', Hatzopoulos dan Petito (2003:1-4) menegaskan bahwa 'kebangkitan agama di seluruh dunia' memerlukan suatu transformasi dalam ilmu hubungan internasional modern. Studi tentang 'gerakan-gerakan keagamaan' telah menjadi bagian penting dari sejumlah ilmu yang sarjananya meneliti 'kebangkitan agama'. Seperti dikatakan Sharma (1994:366), studi tentang kultus dan gerakan keagamaan baru yang muncul akibat gejolak 1960-an memiliki implikasi metodologis penting dalam studi agama. Demikian pula, Smith (1996:2) melihat bahwa meskipun sumbangsih penting agama terhadap gerakan sosial hingga kini masih 'kurang diteliti secara jelas—lebih tepatnya terabaikan—dalam literatur akademik tentang gerakan-gerakan sosial', sejumlah sarjana tengah 'mengoreksi kelalaian ini, dan memasukkan kembali agama'.

Dalam dunia media massa dan keilmuan, banyak perhatian telah dicurahkan pada 'kebangkitan agama' secara global, dengan perhatian khusus pada perkembangan-perkembangan di dunia Muslim. Namun, kebanyakan perhatian dan penelitian ini diarahkan pada gerakan militan dan aktivis secara politis. Apa yang disebut 'fundamentalis' itu dipandang sebagai inti kebangkitan. Ketika para sarjana berbicara tentang kegagalan nyata 'teori sekularisasi', banyak di antara mereka yang hanya membicarakan 'kaum fundamentalis' Muslim, seperti dilakukan,

misalnya, Stark (1999: 267-68) dan Berger (1999:7-8). Meskipun ada sedikit pengakuan bahwa keanggotaan kelompok militan ini mungkin ribuan, ada jutaan Muslim yang bukan fundamentalis, yang menjadi pengikut aktif tarekat sufi di seluruh dunia.

Dinamika dan vitalitas ikatan sufi tetap tidak banyak memeroleh perhatian dan mengagetkan banyak orang yang menduga sebaliknya. Para sarjana, yang karya-karyanya dalam beberapa hal masih dipengaruhi oleh dugaan-dugaan sekularis, tetap memandang tarekat sebagai sisa-sisa agama rakyat populer yang tradisional. Manifestasi lain dari sebuah orientasi analitis sekularis adalah penekanan pada agama sebagai persoalan pribadi, yang diidentikkan dengan kehidupan spiritual 'batiniah'. Dalam sebuah buku futuris yang menerawang tahun 2000, Stendahl (1969:223-24) melihat bagaimana pendekatan semacam itu menekankan dimensi mistik dalam kehidupan keagamaan dan cenderung memandang 'agama yang terlembaga' (*institutional religion*) secara negatif. Bahkan, ia kemudian melihat kelemahan pendekatan ini seraya menyatakan, 'Sulit dipercaya bahwa "agama yang terlembaga" akan pudar, sementara bentuk-bentuk non-institusionalnya akan bertahan atau bahkan berkembang. Tentu, akan ada perubahan substansial dalam struktur lembaga-lembaga ini, tetapi hal itu tidak membuatnya kurang institusional' (Stendahl 1969: 225).

Dalam konteks ini, kita harus mengidentifikasi kerangka analitis dan teoretis baru untuk memahami kelangsungan signifikansi tarekat di dunia modern dan kontemporer. Meskipun beberapa kerangka ini telah digunakan secara efektif untuk menganalisis fenomena umum 'kebangkitan agama' pada akhir abad ke-20, pemahaman tentang kelangsungan arti penting agama perlu diperluas secara lebih eksplisit untuk memahami watak dan signifikansi ikatan sufi di dunia kontemporer.

Dalam Kesimpulan buku ini, saya menguji tiga pendekatan baru untuk memahami tarekat dan kedudukannya di dunia

kontemporer. Pendekatan-pendekatan ini dalam banyak hal telah ditunjukkan dalam buku ini, namun perlu diangkat sebagai alternatif penting bagi pendekatan-pendekatan lama yang terbatas karena pertaliannya dengan hipotesis sekularisasi atau dengan model-model lama masyarakat Muslim. Yang pertama dari pendekatan baru ini memfokuskan pada hubungan antara organisasi agama rakyat populer 'tradisional' dan organisasi agama populer kontemporer. Yang kedua memfokuskan pada hubungan antara globalisasi dan perkembangan struktur tarekat, dan yang ketiga memandang tarekat dalam bingkai konseptualisasi agama dalam dunia postmodern.

Islam Rakyat dan Budaya Pop

Dalam konteks kebangkitan global agama yang lebih luas, bentuk organisasi tarekat tetap menjadi penting sebagai sebuah format struktural bagi kehidupan keagamaan 'populer' di dunia Muslim, baik urban maupun pedesaan. Keragaman praktik keagamaan 'populer' di kalangan orang-orang Asia Selatan di Inggris, seperti dianalisis Pnina Werbner dalam buku ini, mempertegas kelangsungan vitalitas bentuk-bentuk kepercayaan komunal dan individual ini. Pembedaan antara 'modern' dan 'tradisional' yang dibuat oleh konsep yang umum diterima tidak berlaku. Karena kerangka analitis terdahulu tidak'menjelaskan' situasi ini, kita patut melihat kalau-kalau kerangka teoretis belakangan ini bisa membantu menjelaskan.

Banyak studi empiris menunjukkan kelangsungan vitalitas tarekat dan arti pentingnya dalam masyarakat kontemporer. Namun, tidak banyak upaya yang diarahkan bagi pengembangan kerangka teoretis untuk menggantikan kerangka lama yang didasarkan teori sekularisasi dan modernisasi atau pemahaman orientalis tentang 'Islam populer'. Salah satu kerangka pengganti yang mungkin adalah teori gerakan sosial, yang dikembangkan untuk mengkaji tipe-tipe gerakan lain dan dalam konteks yang

lain pula.[6] Secara umum, kita dapat melihat seluruh upaya untuk mempertegas suatu pemahaman yang autentik tentang keyakinan dan identitas Islam dalam konteks modernitas yang benar-benar baru sebagai sebuah 'gerakan sosial'. Dalam konteks ini, organisasi gerakan sosial dapat memiliki berbagai bentuk yang berbeda. McAdam, McCarthy dan Zald (1996:3) melihat bagaimana sejumlah sarjana teori gerakan sosial meneliti tipe-tipe format organisasi yang berbeda sebagai *'struktur mobilisasi* di mana kelompok-kelompok berupaya mengorganisasikan' dan meneliti *'wahana kolektif, baik formal maupun informal, tempat orang memobilisasi dan terlibat aktif dalam perilaku kolektif'* (cetak miring di rujukkan asli). Dalam pembahasan berikut, saya melihat sejumlah bukti konkret tentang kelangsungan dinamika tarekat dan memaparkan penjelasan yang sewajarnya dengan menggunakan aspek-aspek teori gerakan sosial.

Banyak studi belakangan ini menjelaskan bahwa perbedaan tajam yang dibuat oleh deskripsi lama tentang organisasi sufi antara desa-kota, intelektual-awam, dan spiritual-institusional perlu dimodifikasi. Banyak ulama, terutama dalam masyarakat Muslim pramodern, yang menjadi tokoh-tokoh penting dalam tarekat dan ikatan persaudaraan merupakan sebuah bagian penting dari masyarakat kota dan desa. Memang ada tatanan elit dan tatanan yang mencerminkan kehidupan keagamaan massa. Akan tetapi, kontras antara budaya elit dan massa secara umum tidak dapat diingkari. Salah satu unsur dari perbedaan ini adalah ketegangan antara puritanisme masyarakat kota yang intelek dan banyak praktik Islam populer yang diasosiasikan dengan tarekat dan kelompok wali-sufi yang ditentang dan dilawan puritanisme.

Sepanjang sejarah Islam, kaum reformis menentang beberapa aspek sufisme dan beberapa bab dalam buku ini mempertegas bahwa ketegangan itu terus berlangsung. Kita melihat bentuk-bentuk kontemporernya dalam analisis Michael Laffan atas perdebatan sufisme dalam jurnal-jurnal Indonesia akhir-akhir ini,

Salafy dan *Sufi*, dan dalam penelitian Matthijs van den Bos tentang interaksi antara kelompok-kelompok sufi dan negara di Republik Islam Iran. Sebuah dinamika yang berbeda terjadi ketika kaum reformis itu sendiri adalah sufi. Itzchak Weismann melihat tradisi panjang reformisme aktivis yang dapat disebut 'fundamentalisme sufi' yang, dalam pengamatannya, sering diidentikkan dengan Naqsyabandiyah di Asia Selatan dan, sebagaimana diteliti secara detil, di Syria abad ke-20. Studi-studi ini memberikan bukti penting bahwa sufisme tetap menjadi suatu alternatif interaktif baik bagi modernisme maupun Islamisme, sekalipun watak praktik keagamaan populer dan budaya massa berubah dalam konteks modernitas yang berbeda.

Salah satu dinamika penting dari evolusi kemasyarakatan dalam era modern adalah transformasi watak 'budaya massa' dan hubungannya dengan budaya elit. Pada 1930, sebuah 'diagnosis' berpengaruh masa modern oleh filosof Spanyol, Jose Ortega y Gasset (1932:32), membicarakan tentang 'pemberontakan massa' dan 'naiknya massa ke kekuasaan sosial yang sempurna'. Pada awal abad ke-21, Fareed Zakaria (2003:13-15) berbicara tentang demokratisasi budaya dan politik global dan 'peralihan melorotnya kekuasaan'. Bahkan, masyarakat yang relatif miskin pun mengalami tingkat kesadaran umum terhadap dunia yang semakin meningkat di luar lokalitas tertentu dan tingkat pendidikan dan melek huruf yang lebih tinggi. Studi penting Roland Inglehart menyimpulkan, 'Karena orang awam memperoleh sumber daya yang lebih besar, dari petani buta huruf menjadi masyarakat yang relatif stabil dan terdidik, keseimbangan antara elit dan massa beralih mendukung massa' (Inglehart 1997:340). Meskipun studi ini pada prinsipnya membahas masyarakat industri maju, secara umum ia dapat diterapkan pada konteks globalisasi dan pembangunan, mengingat semakin sulitnya memisahkan pembangunan dalam masyarakat semi-industrialis dan dalam masyarakat yang sangat industrialis.

Budaya massa—budaya 'orang awam'—tidaklah statis pada abad lalu. Teknologi yang berubah cepat telah mengubah kemampuan 'orang awam' untuk berkomunikasi dan berpartisipasi dalam kegiatan sosial di luar lokalitasnya sendiri. Dalam transformasi ini, apa yang dianggap sebagai budaya populer 'tradisional' sebenarnya sudah lenyap, karena transformasi gaya hidup sesungguhnya mengubah kandungan eksplisit 'agama populer'. Kita dapat menangkap perubahan secara konseptual dengan melihat watak kehidupan 'orang awam' yang berubah, seraya mengatakan bahwa 'budaya populer tradisional' telah berubah menjadi 'budaya pop'. Di sini, orang-orang yang bukan ahli agama atau dari kelompok 'agama yang mapan' memainkan peran yang semakin nyata dan penting dalam mendefinisikan dimensi keagamaan dalam kehidupan sosial.

Karena tarekat adalah bagian penting dari struktur Islam populer, kedudukannya dalam masyarakat berubah sebagaimana budaya populer itu sendiri berubah. Salah satu manifestasi dari perubahan ini adalah bahwa beberapa tarekat telah melakukan transisi, dengan sufisme sebagai sebuah dimensi 'budaya pop' dalam konteks sosial yang berbeda. Transisi ini telah diasosiasikan, dalam beberapa hal, dengan inovasi organisasi dan, dalam beberapa hal lain, dengan struktur gaya lama yang terkandung dalam aktivitas budaya pop baru.

Berbagai tipe tarekat telah menemukan cara untuk menjadi organisasi yang efektif dalam masyarakat kontemporer. Dengan mendasarkan pada tradisi yang mapan dan jaringan ikatan yang ada, tarekat sering muncul sebagai 'asosiasi modern' yang lebih efektif ketimbang organisasi-organisasi yang jelas-jelas terstruktur secara lebih modern. Proses ini meliputi interaksi dengan sistem politik yang berubah bersamaan dengan transformasi negara dan masyarakat di era modern. Interaksi antara tarekat dan negara pada akhir Kesultanan Usmani dan dalam Republik Turki modern menampilkan sebuah kasus studi yang penting tentang kelangsungan dan perubahan yang menyertainya.

Brian Silverstein dalam buku ini memaparkan sebuah analisis yang komprehensif tentang proses ini, seraya melihat bagaimana organisasi sufi tetap bertahan dalam konteks sekularisme hukum. Pengalaman Naqsyabandi, tulis Silverstein, merupakan suatu unsur penting dalam situasi ini.

Tarekat Naqsyabandiyah adalah salah satu dari tarekat-tarekat penting di dunia Islam dan memiliki akar organisasi sejak abad ke-14 di Asia Tengah. Pada era modern, ia menjadi basis organisasi bagi gerakan reformasi dan perlawanan aktivis terhadap ekspansi imperialisme Eropa, di samping menjadi unsur penting dalam kesalehan popular di berbagai wilayah. Dalam Republik Turki baru yang didirikan oleh Mustafa Kemal Attaturk pada 1920-an, tarekat ini dilarang sebagai bagian dari program sekularisasi kemalisme. Namun, itu tidak berarti berakhirnya tarekat itu di Turki. Seperti diamati Hakan Yavuz (1999: 129).

Apa yang dipahami oleh negara Turki reformis sebagai institusi yang ketinggalan zaman ternyata menjadi 'rahim' bagi lahirnya institusi dan diskursus informal yang adaptif dan fleksibel. Jaringan ini menjadi sumber intelektual dan filosofis utama bagi gerakan Islam kontemporer di Turki... Untuk merespons penindasan, kebanyakan tarekat [jaringan Naqsyabandi] ini berubah secara bertahap dari ikatan keagamaan yang kaku menjadi ikatan informal pendidikan dan kultural dengan landasan keagamaan.

Tarekat Naqsyabandiyah juga telah berhasil luar biasa di berbagai belahan dunia Islam, dalam hal kemunculan dan pengaruh, termasuk dalam pengembangan bentuk-bentuk aktivitas baru dalam kondisi dunia kontemporer yang berubah cepat. Di Syria, cabang Kaftariyah dari tarekat ini telah lama memainkan peran penting dalam masalah-masalah keagamaan. Pemimpinnya, Syaikh Ahmad Kaftaru (w. 2004), diangkat sebagai mufti Damaskus pada 1951 dan menjadi Mufti Agung Syria pada 1964. Ia adalah pusat jaringan ulama internasional dan murid-muridnya terdahulu. Organisasinya menyelenggarakan pendidikan sekolah

(termasuk studi tingkat doktoral dalam hukum Islam) dan dakwah, melakukan penerbitan, dan mempertegas peran efektifnya di internet.[7] Di Asia Tengah, banyak pejabat Soviet memandang Naqsyabandiyah sebagai sebuah oposisi yang paling potensial terhadap pemerintahan Soviet, dan setelah pecahnya Uni Soviet, negara-negara yang baru merdeka bekerja sama dengan Naqsyabandiyah sebagai sebuah benteng yang efektif bagi pengaruh gerakan 'fundamentalis' radikal (Goble 2000). Di Indonesia, Naqsyabandiyah menjadi bagian aktif dari kebangkitan Islam dan beberapa cabangnya berhasil menarik 'orang-orang kota yang terdidik' (Howell 2001: 717).

Di setiap kawasan ini, Naqsyabandiyah merespons secara organisatoris dengan cara-cara yang berbeda satu sama lain, tetapi efektif. Contoh Naqsyabandiyah ini menunjukkan kekuatan dan daya tahan bentuk agama populer sufi dalam konteks masyarakat modern dan kontemporer yang berubah cepat. Transisi dari menjadi bagian penting budaya Islam populer 'tradisional' ke unsur penting yang memainkan peran signifikan dalam budaya massa dalam masyarakat Muslim mencerminkan kelangsungan daya tahan tradisi tarekat dalam dunia kontemporer. Secara umum, kesimpulan Julia Howell tentang sufisme Indonesia juga berlaku bagi banyak tempat di dunia:

> "Sufisme, yang dulu dikaitkan erat dengan sektor pedesaan 'tradisional' Indonesia, ternyata tidak mati... [dan] pada masa pembangunan ekonomi Indonesia yang sangat cepat di bawah pemerintahan Orde Baru, sufisme telah mengilhami antusiasme baru, bahkan di sektor masyarakat Indonesia yang terlibat aktif secara intens dalam modernisasi dan globalisasi: kelas menengah dan atas perkotaan. Daya tarik terhadap sufisme ini diungkapkan melalui partisipasi orang-orang kota dalam tarekat sufi yang berbasis di pedesaan dan sudah mapan, di samping melalui bentuk-bentuk institusional baru di kota-kota" (Howell 2001:722).

Perkembangan ini menunjukkan bahwa format organisasi tarekat tetap menjadi signifikan dan perlu dicari penjelasannya. Mengapa organisasi model tarekat dan tradisi sufi menjadi bentuk penting ekspresi agama populer baru bagi masyarakat awam?

Dan mengapa tarekat masih penting sebagai sarana gerakan sosial untuk mempertegas identitas Islam dalam konteks modernitas? Jawabannya menurut kerangka teoretis lama adalah bahwa masih banyak orang yang tertarik pada gaya lama agama dan bahwa signifikansi tarekat hanyalah tanda keterbatasan modernisasi. Namun, bukti menunjukkan bahwa banyak kekuatan tradisi tarekat kontemporer muncul dari dukungan mereka yang berasal dari sektor masyarakat paling 'modern'. Beberapa jawaban alternatif yang sangat membantu disyaratkan oleh teori gerakan sosial kontemporer, terutama karena ia terkait dengan organisasi gerakan sosial.

Struktur organisasi gerakan sosial tidak semata-mata lahir dari sebuah kekosongan. Ia muncul dalam pola interaksi yang sudah ada di kalangan individu dan kelompok. Seperti ditulis McCarthy (1996: 147):

> Dalam setiap *setting* sosial yang konkret, berbagai unsur struktural mobilisasi lebih kurang tersedia bagi aktivis ketika mereka berupaya menciptakan gerakan baru atau menyuburkan dan mengarahkan gerakan-gerakan yang tengah berlangsung. Proses sosial yang lebih melekat menimbulkan dan mengubah banyak pola sosial konkret yang menjadi sejumlah bentuk struktural mobilisasi yang tersedia bagi aktivis setiap saat, tetapi mereka dapat menemukan yang baru, di samping mengubah secara radikal dan menggabungkan secara kreatif bentuk-bentuk yang ada ketika mereka berupaya menggapai tujuan kolektifnya.

Dalam masyarakat Muslim, struktur tarekat merupakan bagian dari sejumlah alternatif yang ada dan tampaknya banyak digunakan sebagai format organisasi bagi masyarakat awam untuk mengekspresikan Islam populer yang baru saat berinteraksi dengan dimensi sosial, ekonomi dan politik dalam kehidupan. Pembahasan McCarthy tentang pilihan struktur memberikan penjelasan yang memadai mengenai kelangsungan vitalitas bentuk tarekat yang diadaptasi dalam masyarakat modern:

> "Struktur kehidupan sehari-hari pada akhirnya dapat diubah oleh tindakan kolektif, namun dalam jangka pendek ia relatif tetap, dan berperan sebagai dasar relasi bagi kebanyakan aksi kolektif.

> Porsi wadah struktural mobilisasi tempat berlangsungnya upaya kreatif adalah dalam meletakkan struktur tersebut pada penggunaan barunya atau yang baru dikombinasikan dan dalam membangun struktur mobilisasi baru di luarnya. Aktor kolektif, mungkin paling sering, mengadopsi bentuk struktural yang mereka kenal lewat pengalaman langsung. Nasihat Saul Salinksy yang sering dikutip bagi para organisator untuk menghindari taktik 'di luar pengalaman masyarakatmu' mengisyaratkan sebuah logika internal grup bagi adopsi rutin atas bentuk-bentuk yang sudah lazim semacam itu" (McCarthy 1996: 147-48).

'Bentuk-bentuk lazim' tarekat sebagai bagian dari 'struktur kehidupan sehari-hari' membuatnya menjadi format alamiah bagi kegiatan, yang menunjukkan bahwa berbagai bentuk kontemporer Naqsyabandiyah merupakan contoh mencolok tentang bagaimana proses ini terjadi. Teori-teori lama tentang organisasi sufi akan memandang, misalnya, pengalaman Syaikh Kaftaru di Syria sebagai paradoks dan aneh, sementara pembahasan McCarthy tentang struktur mobilisasi memberikan suatu cara untuk memahami keberhasilan Naqsyabandiyah sebagai perkembangan alami dalam konteks gerakan sosial di bidang peneguhan Islam yang baru.

Tarekat dan Globalisasi

Dalam deskripsi yang dikemukakan dalam tradisi keilmuan yang telah lama mapan, tarekat sering kali menjadi inti budaya dan masyarakat Muslim lokal yang khas. Dari Asia Tenggara hingga Afrika Barat, ikatan sufi dipandang sebagai institusi yang penting dan fleksibel bagi 'tapal batas' Islam. Dengan bersikap terbuka untuk menyerap tradisi lokal dalam mendefinisikan Islam, para guru sufi membolehkan Islamisasi gradual terhadap masyarakat. Bentuk-bentuk identitas Muslim 'lokal' yang khas dikembangkan melalui penyatuan praktik lokal ke dalam kerangka 'praktik keislaman'. Dengan begitu, kita dapat menetapkan, misalnya, perbedaan antara 'Islam di Afrika' dan 'Islam Afrika'. Ketika menulis pendahuluan sebuah buku kumpulan tulisan yang beragam tentang topik ini, Rosander (1997:1) membedakan dengan tegas:

"Ketika berbicara tentang 'Islam Afrika' kita merujuk pada bentuk-bentuk 'kontekstual' atau *'lokal'* yang ditemukan terutama dalam konteks sufi. Islam Afrika sering digambarkan sebagai agama yang secara kultural maupun keagamaan fleksibel dan akomodatif. Ungkapan 'Islam di Afrika', kita gunakan untuk menyebut kecenderungan-kecenderungan Islamis, yang juga bisa disebut kecenderungan reformis/aktivis. Tujuan mereka adalah memurnikan Islam Afrika dari gagasan atau praktik *lokal* dan asli Afrika, juga dari pengaruh Barat" [cetak miring tambahan].

Islam 'lokal' dengan praktiknya yang khas merupakan sasaran kaum reformis modern dan puritan Islamis. Sebuah perbedaan dibuat antara Islam 'lokal' dan global', di mana ikatan sufi dianggap memainkan peran penting dalam menciptakan dan mempertahankan dimensi lokal. Secara umum, identitas dan kepentingan lokal dan parokial didefinisikan menurut teori modernisasi sebagai sesuatu yang dipastikan akan hilang dalam identitas 'kebangsaan' yang lebih besar atau bahkan dalam struktur 'masyarakat massa' yang lebih kosmopolit.

Tentu tidak dapat disangkal bahwa identitas Muslim lokal yang khas ada, dan bahwa para sufi dan asosiasinya telah memainkan peran penting dalam membentuk identitas tersebut. Para sarjana berbicara tentang 'Islam Afrika', 'Islam Malaysia' dan banyak lagi identitas kultural lokal Muslim khas lainnya. Perbedaan antara 'Islam lokal', berikut kesinambungannya yang nyata dengan tradisi dan budaya pra-Islam, dan 'Islam global' dapat dilakukan dengan tegas.

Dalam sebuah karya terdahulu (Voll 1994), saya menjelaskan bagaimana Islam global telah digambarkan sebagai sebuah sistem dunia yang khas. Richard Eaton (1990:43) memberinya karakteristik seperti berikut:

"...sebuah sistem dunia yang menghubungkan laki-laki dan perempuan melalui jaringan informal ulama dan wali, yang dibangun di atas pemahaman yang sama tentang bagaimana melihat dunia dan struktur hubungan seseorang dengannya. Yang lebih penting lagi, ia adalah sistem dunia yang dibangun di sekitar sebuah kitab suci, Al-Qur'an, dan upaya manusia untuk merespons

pesannya, dengan memenuhi proyek eksternalnya, yaitu membangun tatanan sosial yang saleh, dan proyek internalnya, yakni mendekatkan manusia kepada Penciptanya."

Pemahaman yang luas tentang pesan universal dan identitas komunitas global ini disebarkan oleh para sarjana pengelana dan guru agama dan telah (dan masih) menjadi 'Islam global' yang dikontraskan dengan 'Islam lokal'.

Studi Donald Wright tentang interaksi global dan unsur-unsur lokal di Niumi, 'sebuah tempat sangat kecil di Afrika [Barat]', memberikan gambaran penting mengenai interaksi global-lokal ini. Wright melihat bahwa Islam global ini dibawa ke Afrika Barat oleh para syaikh dan ulama pengembara, dan bahwa kaum Muslim Afrika Barat sendiri melihat mereka sebagai:

> "...bagian dari masyarakat luas, sebuah sistem dunia intelektual yang membentang dari padang pasir yang mereka kenal hingga wilayah-wilayah yang nyaris tidak dapat mereka bayangkan, yang dipegang oleh para ulama dan wali, mistikus dan fukaha serta orang awam yang semuanya shalat menghadap tempat suci yang sama dan hidup dengan hukum yang sama, yang bagian-bagiannya mereka ingat dalam bahasa yang sama. Bagi sistem dunia ini, kesatuan ekonomi merupakan sebuah faktor, tetapi bukan yang terpenting. Barangkali kesatuan spirituallah yang mengikat wilayah masyarakat Muslim di seluruh benua Afrika-Eurasia" (Wright 1997:19-20).

Pengertian yang sama tentang datangnya Islam global dan transformasi identitas lokal dikemukakan dalam analisis Richard Eaton atas Islamisasi Bengal. Ia mengidentifikasi 'tiga aspek analitis yang khas bagi proses ini, yang masing-masing merujuk pada hubungan yang berbeda antara agen supramanusiawi Islam dan India' (Eaton 1993:269). Deskripsinya tentang tiga aspek proses ini membantu kita menetapkan hubungan lokal-global yang lebih umum dalam proses konversi di banyak wilayah di dunia Islam.

Yang dimaksud dengan *inklusi* adalah proses yang melaluinya agen supramanusiawi Islam kemudian diterima oleh kosmologi lokal Bengali berikut dewa-dewa lokal yang terkandung di

dalamnya. Yang dimaksud dengan *identifikasi* adalah proses di mana agen supramanusiawi Islam berhenti semata-mata untuk hidup berdampingan dengan agen-agen Bengali, namun sebenarnya bercampur dengan mereka... Dan terakhir, yang dimaksud dengan *penggantian* (*displacement*) adalah proses yang dengannya nama-nama agen supramanusiawi Islam menggantikan dewa-dewa lain yang ada dalam kosmologi lokal (Eaton 1993:269).

Baik di Niumi maupun di Bengal, terdapat pembedaan yang sah antara landasan lokal dan sistem dunia Islam global yang masuk ke yang lokal. Namun, seperti dijelaskan baik oleh Eaton maupun Wright ketika membahas proses panjang perubahan yang terkandung dalam Islamisasi, 'Islam' dengan cepat menjadi bagian dari apa yang dapat disebut 'lokal'. Situasi ini lumrah di sepanjang dunia Islam. Para guru Muslim reformis dan sarjana modern dapat memandang produk 'inklusi' dan 'identifikasi' ini dengan istilah yang sama yang digunakan oleh 'elit Maghribi dan para sarjana Prancis' untuk menggambarkan beberapa tarekat sufi populer di Afrika Barat: 'Mereka dikatakan "telah tercemar oleh imajinasi hina *le peuple*, oleh sisa-sisa agama kuno dari wilayah kultur sekitar Mediterania, dan oleh pengaruh pagan dari sub-Sahara Afrika"' (Rosander 1997:4, mengutip Crapanzano 1973:1). Akan tetapi, relatif cepat, apapun anggapan para sarjana elit puritan itu, identifikasi-diri para penganut keyakinan Islam populer ini adalah bahwa mereka adalah 'Muslim'. Identifikasi ini harus dipandang absah dalam arti bahwa ia tidak lagi menggunakan landasan 'lokal' murni sebagai titik tolak. Ia telah terbentuk dengan kokoh oleh Islam global dan tidak dapat dipahami tanpa merujuk, dalam beberapa hal, pada dimensi global tersebut. Ini menciptakan sesuatu yang paradoks sebab, dalam beberapa hal, yang global menjadi lokal, paling tidak sebagian.

Paradoks yang persis sama terbentuk oleh kondisi globalisasi kontemporer. Kaum Muslim adalah bagian dari migrasi global penting yang telah terjadi pada era modern. Pada masa lalu, pola-pola umum perilaku imigran meliputi asimilasi kaum migran ke

dalam kultur masyarakat pribumi. Akan tetapi, pola-pola ini sekarang berubah. Sering kali, migrasi tidak berarti terserapnya kaum migran ke dalam budaya homogen yang mengendalikan. Sebaliknya, gerakan global masyarakat menciptakan masyarakat yang secara kultural semakin heterogen akibat globalisasi. Di sini, kelompok migran tidak hanya mempertahankan identitas aslinya di lingkungan yang baru, namun terus menciptakan identitas khas yang menjadi bagian penting dari proses globalisasi diri mereka. Seperti halnya 'yang global' semakin tampak sebagai bagian dari 'yang lokal', ciri-ciri 'lokal' juga menjadi bagian penting dari yang global yang terus tumbuh.

Tarekat sufi membantu menjelaskan kondisi global yang heterogen ini. Penyebaran global ikatan sufi Mouride di dunia menjadi sebuah contoh yang baik. Muridisme tetap menjadi identitas utama dan khas, namun kehidupan komunalnya di tempat-tempat seperti New York merupakan sebuah bagian dari pola globalisasi dan membantu mendefinisikan kelangsungan globalisasi New York City.

Konseptualisasi lama tentang tarekat sebagai inti dari tradisi khas lokal, karena ia berinteraksi dengan Islam universal 'yang global', tidak memberikan banyak bantuan dalam mengkaji dimensi global-lokal dan partikular-universal dari kehidupan tarekat. Para sarjana, semisal Eaton, telah melangkah melampaui dikotomi model lama yang membedakan Islam populernya masyarakat awam dan pedesaan dengan Islam 'murni'-nya sarjana kota dalam menganalisis masyarakat pra-modern. Namun, dalam dunia kontemporer, para analis terkadang mempertahankan perbedaan universal-partikular lama dalam konteks bentuk-bentuk globalisasi belakangan ini. Banyak yang melihat polaritas tajam antara bentuk "jihad" partikular dan 'McWorld', di mana 'jihad' mewakili partikularisme yang menekankan identitas 'lokal' yang khas dan McWorld yang mewakili kekuatan global yang 'memaksa bangsa-bangsa masuk ke dalam satu latar tema global yang homogen, McWorld yang sama-sama diikat oleh komunikasi, informasi, hiburan, dan perdagangan (Barber 1996:4).

Dalam konteks globalisasi, agama dipandang sebagai sebuah dukungan penting bagi jihad partikular. Dalam ungkapan yang lebih formal, Peter Beyer (1994: 108) menyebut 'afinitas historis agama terhadap partikularisme sosio-kultural', dan agama sebagai 'sebuah sumber penting' bagi gerakan partikularisme aktivis. Gerakan-gerakan keagamaan seperti itu 'sering memperlihatkan pilihan konservatif dengan penekanan khasnya pada daya relativisasi globalisasi sebagai manifestasi utama kejahatan di dunia' (Beyer 1994:108). Dalam sebuah analisis terhadap perkembangan Islam di Eropa Barat, Olivier Roy meneliti hakikat pengalaman globalisasi kaum Muslim di Eropa. Ia membedakan antara Islam 'diasporik', di mana kaum imigran Muslim mempertahankan rasa kesatuannya dengan negara asalnya dan Islam 'universal' yang didefinisikan secara esensial oleh rasa kesatuan Muslim Eropa dengan umat yang universal, atau kaum mukmin' (Roy 2003:63). Menurut alur analisis ini, Islam 'universal' itu sesungguhnya eksklusif dan partikular dalam visinya dan menjadi sumber rekrutmen bagi bentuk jihad di dunia kontemporer. Kontras antara partikularis militan dan bentuk integrasi yang lebih homogen ke dalam masyarakat Eropa tetap menjadi semacam "gereja Muslim" (Roy 2003:63).

Gerakan dan asosiasi sufi di dunia kontemporer sering tidak sesuai betul dengan dikotomi analitis baru ini, agak lebih sesuai dengan polaritas desa-kota, lokal-global menurut para analis. Global dan lokal, partikular dan universal dikombinasikan melalui cara-cara yang penting dan bersifat komplementer, bukan sebagai unsur-unsur yang saling berlawanan. Banyak bab dalam buku ini memberikan contoh penting tentang interaksi komplementer antara yang global dan yang lokal ini. Penegasan Pnina Werbner tentang perlunya memahami kombinasi 'lokalisme' dan 'transnasionalisme', seperti halnya untuk memahami sufisme sebagai gerakan global, menjadi sebuah kerangka penting. Leonardo Villalon melihat dampak pengalaman kaum Murid Senegal yang telah menjadi bagian dari diaspora global dalam mengadaptasikan model sufi Murid. Bentuk-bentuk baru

'spiritualitas sufi' di kalangan Muslim kosmopolit kelas menengah dan atas di Indonesia, seperti dibahas oleh Julia Howell, jelas menjadi bagian penting dari sebuah sintesis global dan lokal yang melampaui kategori jihad/McWorld. Demikian pula, 'para wali yang masih hidup' di Indonesia, sebagaimana digambarkan oleh Martin van Bruinessen, mengombinasikan perspektif 'global' kosmopolitan dengan identitas 'lokal' yang khas. Sintesis global dan lokal yang sama juga dapat dilihat dalam perkembangan aktivitas Jamaah Tabligh, seperti digambarkan Yoginder Sikand. Dimensi ganda global-lokal ini terlihat jelas dalam proses yang digambarkan Werbner, di mana kelompok sufi yang berpusat di Inggris membangun jaringan nasional dan internasional yang menghubungkan kota-kota di Inggris dan Pakistan.

Dengan melihat gerakan-gerakan dan konteks ini dan banyak lainnya, kebutuhan akan sebuah kerangka konseptual yang memahami interkoneksi antara 'yang global' dan 'yang lokal' menjadi jelas. Kerangka semacam itu dapat menjadi cara yang menarik dan bermanfaat untuk mengkaji watak tarekat kontemporer dan hubungannya dengan perkembangan global dan lokal. Kontribusi para sarjana, seperti Roland Robertson, adalah mengubah pemahaman teoretis tentang proses globalisasi dan modernisasi dalam ungkapan yang lebih umum yang membekali cara untuk menganalisis kelanjutan perkembangan tarekat di dunia kontemporer.

Kerangka baru ini tidak mendefinisikan 'globalisasi' sebagai sebuah fenomena tunggal dan linear. Sebaliknya, ia mengakui banyak ragam globalisasi yang terjadi secara simultan sehingga seseorang pun dapat berbicara, seperti dilakukan Hoffman (2002), tentang 'benturan globalisasi'. Dalam konteks ini, 'McWorld' semakin heterogen, dan salah satu ciri khas globalitas kontemporer adalah keragamannya yang didasarkan pada pembentukan apa yang dianggap global melalui apa yang dianggap lokal. Seperti ditegaskan Eisenstadt (2000), bukannya sebuah modernitas yang seragam, homogen dan global yang muncul pada akhir abad ke-

20, malah 'modernitas yang beragam' telah muncul. Robertson (1995) menggunakan istilah 'glokalisasi' mengenai interaksi sintesis 'yang global' dan 'yang lokal' ini.

Konsep 'glokalisasi' membuka jalan bagi analisis terhadap sufisme kontemporer melalui sebuah kerangka yang melampaui polaritas lama yang mengonseptualisasikan tarekat sebagai manifestasi Islam 'lokal' yang bersitegang dengan Islam global 'murni' yang kosmopolit. Ia terkait, misalnya, dengan konteks Senegal di mana, seperti ditulis Leo Villalon dalam buku ini, tarekat sufi terlibat dalam perdebatan dan diskusi dengan wakil-wakil dari bentuk baru Islam 'reformis' atau Arabisasi Islam. Di sini, perdebatan seputar apa makna menjadi 'Muslim', 'Afrika' dan 'modern' telah mengaburkan batasan-batasan ini dan melahirkan bentuk-bentuk modernitas keagamaan baru dan hibrida, yang berakar kuat pada sufisme tetapi meminjam unsur-unsur lain tradisi Islam. Seseorang juga bisa melihat glokalisasi sebagai bagian penting dari bentuk khas kebangkitan Islam dan sufisme kosmopolitan Indonesia yang dianalisis Howell dalam tulisannya di sini. Demikian pula, 'para wali yang hidup' yang ditulis oleh van Bruinessen dan 'para wali' neo-liberal di Mali yang dibahas Benjamin Soares juga beroperasi dalam konteks 'glokal'.

Kerangka global-lokal ini telah sering dipakai dalam studi-studi atas kelompok aktivis dan pemrotes secara politis, namun tarekat merefleksikan banyak hal dari pengalaman yang sama. Deskripsi Saskia Sassen tentang kelompok aktivis seperti itu sejalan dengan karakteristik beberapa dimensi spiritualitas Muslim, setidak-tidaknya, sebagaimana diekspresikan dalam tarekat, seperti ditunjukkan oleh contoh berikut:

> Fakta bahwa jaringan tersebut bersifat global tidak berarti bahwa segala sesuatu pasti terjadi pada tingkat global. Ini bukanlah rute kosmopolitan menuju yang global. Ini tentang yang global sebagai multiplikasi yang lokal... Individu dan kelompok yang terlibat tidak harus menjadi kosmopolitan dalam

proses tersebut; mereka bisa saja masih domestik atau lokal dalam orientasinya, yang aktif dalam rumah tangga dan perjuangan komunitas lokal. Namun, mereka bisa mengalami sebagai peserta dalam bentuk-bentuk globalitas yang muncul, atau lebih konkretnya, dalam lingkaran sosial global tertentu (Sassen 2002-03:19).

Tarekat dan sufisme telah lama menjadi sarana untuk menyatukan yang partikular dan yang universal ke dalam suatu sintesis pengalaman yang efektif. Konseptualisasi yang menekankan watak 'lokal' tarekat dan meletakkan dalam ketegangan dengan 'yang global' memberikan kerangka yang tidak memadai untuk menganalisis tarekat di dunia kontemporer dan secara historis. Konsep 'glokalisasi' yang dikembangkan Robertson dan lainnya memberikan jalan untuk melampaui batasan-batasan teori lama tentang agama lokal populer dan sufisme, dan dengan begitu memungkinkan analisis yang lebih akurat dalam komunitas manusia yang semakin mengglobal.

Sufisme Kontemporer dan Postmaterialisme

Sufisme dan tarekat kontemporer sering dipandang dalam kerangka konseptual tentang kelangsungan dan perbedaan antara bentuk-bentuk institusi dan pengalaman keagamaan 'pramodern' dan 'modern'. 'Kebangkitan Islam' akhir abad ke-20 biasanya digambarkan sebagai respons kaum Muslim terhadap 'modernitas'. Pembahasan tentang pluralisme dunia modern dengan 'keragaman modernitas'-nya juga cenderung masih dalam kerangka polaritas pramodern ('tradisional')-modern ini.

Namun, ada pengakuan signifikan bahwa apa yang kemudian dianggap 'modernitas' merepresentasikan sebuah fase dalam sejarah manusia dengan karakteristik khasnya. Meskipun istilah 'modern' tetap memiliki unsur-unsur definisi yang membuat 'modern' sebagai apa saja yang baru, sebagai lawan yang lama,

'modernitas' dan 'modernisasi' mengasumsikan isi yang meliputi karakteristik khas. Seperti ditulis King (1995:110), acuan bagi makna ini adalah 'proyek Pencerahan di Eropa, dengan penekanannya pada rasionalitas, keteraturan, negara, kontrol, dan kepercayaan terhadap kemajuan'. Pada awal 1960-an, sejumlah pengamat dan sarjana menegaskan bahwa era keemasan khusus unsur-unsur yang membentuk 'modernitas' sudah berlalu. Peter Drucker (1965:xi-xiii) mengatakan:

> "Pada titik tertentu yang tidak terduga selama dua puluh tahun terakhir, tanpa disadari kita keluar dari abad modern menuju era baru, meskipun tanpa nama. Pemahaman kita tentang dunia berubah... Ada sebuah pusat spiritual baru bagi eksistensi manusia ... [Telah terjadi sebuah] pergeseran filosofis dari alam Cartesian yang bersifat mekanis ke alam baru yang berpola, bertujuan dan berproses."

Dua puluh lima tahun kemudian dalam studinya tentang 'agenda tersembunyi' modernitas, Stephen Toulmin (1990:20) menulis, 'Tidaklah realistis, ketika segalanya masih ada, membayangkan masa depan yang memelihara tanda-tanda modernitas: otonomi intelektual dari ilmu-ilmu yang khas, sandaran kuat pada teknologi yang meyakinkan, dan negara-bangsa yang merdeka dengan kedaulatan yang tidak tertandingi'. Fase baru ini biasanya diidentikkan dengan terminologi yang menekankan kebalikannya, yakni dengan menggunakan imbuhan 'post' di muka. Identifikasi yang umum menyebut fase kontemporer itu dengan 'postmodern'. Dalam kerangka ini, istilah 'postmodern' tidak berkaitan, setidak-tidaknya secara langsung, dengan isu-isu sastra dan kritik analitis yang telah menimbulkan banyak kontroversi. Sebaliknya, ia hanya mengidentifikasi fase historis belakangan ini yang telah menyimpang dari karakteristik khusus yang kemudian diidentikkan dengan 'modernitas'.

Peran agama dalam era postmodern sangat berbeda dengan peran yang ditetapkan baginya dalam 'modernitas'. Institusi dan perspektif keagamaan penting berubah karena konteks postmodern yang menyertainya juga berubah. Penting kiranya

untuk mempertanyakan kedudukan tarekat dalam konteks postmodern ini. Para sarjana yang mengembangkan teori gerakan sosial mengajukan kerangka bagi peninjauan ini, meskipun para teoritisi ini tidak menyebut masalah 'tarekat posmodern'. Namun, 'para sufi baru' yang dibahas Benjamin Soares dalam buku ini memberikan contoh penting tentang gaya khas sufisme yang muncul pada awal abad ke-21. 'Para sufi baru' ini merefleksikan dinamika masyarakat yang memiliki kontinyuitas dengan masa lalu, namun berbeda dengan format yang berkembang dalam masyarakat kolonial modern dan sistem politk yang berkembang di banyak wilayah dunia Muslim setelah memperoleh kemerdekaan. Para sufi baru pasca-kolonial di Mali menggambarkan bentuk baru pemasaran keagamaan yang bersifat kewirausahaan dan konsep sintesis keagamaan yang khas di era belakangan ini. Demikian pula, pendekatan baru terhadap Budsyisyiyah di Maroko, yang dianalisis oleh Raphaël Voix dan Patrick Haenni dalam buku ini, menunjukkan bentuk sintesis konseptual baru dan organisasi populer yang menjadi bagian penting dari kehidupan Muslim di Maghrib.

Para sarjana menegaskan bahwa watak gerakan sosial penting telah berubah secara signifikan dalam 50 tahun terakhir, dan perubahan ini membantu kita mendefinisikan watak apa yang dianggap sebagai gerakan 'posmodern'. Gerakan sosial baru yang mulai muncul pada 1960-an membawa isu yang berbeda dengan isu yang memobilisasi orang dalam masyarakat modern industrial sebelumnya. Isu-isu lama yang mendefinisikan watak gerakan sosial meliputi konflik seputar distribusi bahan-bahan material. Jurgen Habermas (1981:33) menegaskan bahwa dalam gerakan sosial baru masalahnya 'bukanlah kompensasi yang dapat diberikan oleh negara kesejahteraan. Namun, pertanyaannya adalah bagaimana mempertahankan atau mengembalikan gaya hidup yang terancam, atau bagaimana menjalankan gaya hidup baru itu. Pendeknya, konflik baru tidak ditimbulkan oleh *masalah distribusi*, tetapi berkaitan dengan *aturan bentuk kehidupan*'. Artikulasi 'aturan' ini pada dasarnya merupakan sebuah proyek keagamaan dan

peralihan dari isu-isu 'modern' ke 'posmodern' adalan dimensi yang penting dalam 'kebangkitan agama' akhir abad ke-20.

Satu dimensi penting dari transisi ini dalam watak gerakan sosial adalah pemahaman nilai yang berubah, khususnya munculnya 'posmaterialisme'. Ronald Inglehart (1990:45) mengartikulasikan perspektif berbagai pengamat bahwa 'nilai-nilai postmaterialis mendasari banyak gerakan sosial baru'. Ini bertentangan dengan aspek penting keutamaan nilai dalam masyarakat industri modern. Demikian dia menulis:

> "Postmaterialisme pada dasarnya menekankan keutamaan nilai yang berbeda dengan nilai yang telah mendominasi masyarakat industri selama beberapa dasawarsa... Pada fase tinggal landas revolusi industri, pertumbuhan ekonomi adalah masalah utama. Kaum postmaterialis yang semakin banyak dalam dasawarsa terakhir ini tidak banyak menekankan banyak dalam dasawarsa terakhir ini tidak banyak menekankan pertumbuhan ekonomi dan lebih menekankan kualitas hidup non-ekonomi... Itu tidak berarti kaum postmaterialis menolak hasil kemakmuran—tetapi hanya berarti bahwa keutamaan nilainya kurang didominasi oleh keharusan-keharusan yang penting bagi masyarakat industri awal" (Inglehart 1940:45).

Dalam konteks 'postmodernisasi' yang dianggap menggantikan modernisasi, Inglehart (1990:324) menunjukkan perkembangan paradigma baru, yang mengklaim bahwa 'sebuah pandangan dunia baru secara bertahap tengah menggantikan paradigma yang telah mendominasi masyarakat industri sejak Revolusi Industri. Ia mencerminkan perubahan keinginan orang dari kehidupan. Ia mengubah norma dasar yang mengatur pemerintahan, pekerjaan, agama, keluarga, dan perilaku seksual'.

Meskipun dimensi keagamaan dari kemunculan postmodern sangat signifikan, bentuk gaya lama pelaksanaan keagamaan tidak mesti diperbaiki. Gerakan kebangkitan keagamaan yang paling nyata pada akhir abad ke-20 adalah 'fundamentalis' dan relatif radikal dalam penolakannya terhadap kemapanan dan institusi keagamaan gaya lama. Inglehart (1990:328) melihat dalam temuan survei internasional penting bahwa kepercayaan terhadap institusi lama 'agama yang terlembaga' boleh jadi merosot,

tetapi 'kepedulian spiritual tidak hilang: sebaliknya, kita menemukan kecenderungan transnasional yang konsisten bagi masyarakat untuk meluangkan waktu lebih banyak memikirkan makna dan tujuan hidup'. Meskipun banyak penelitian tentang postmodernisme/postmaterialisme telah mengkaji masyarakat industri, keprihatinan yang diidentifikasi sangat global. Robertson dan Chirico (1985:239) melihat:

> "Proses globalisasi itu sendiri menimbulkan masalah-masalah keagamaan dan kuasi-keagamaan... Agama diposisikan di tengah dalam proses globalisasi berkat persoalan keagamaan dan kuasi-agama yang timbul akibat kecenderungan universal yang melibatkan umat manusia dan hubungan antarmasyarakat dan karena respons khasnya terhadap kecenderungan universal."

Dengan menggunakan analisis terhadap munculnya postmaterialisme sebagai lensa meneliti watak beberapa tarekat di dunia kontemporer, dibandingkan dengan menggunakan kerangka analitis 'tradisional-modern' lama, kita melihat bahwa setidaktidaknya beberapa tarekat sebaiknya dipahami sebagai manifestasi postmodernisme dan postmaterialisme. Kemungkinan, gaya postmaterialisme sufisme yang paling jelas adalah sufisme New Age yang mulai menarik banyak pengikut di Amerika Serikat dan Eropa Barat pada 1960-an. Gerakan ini berakar pada Gerakan Sufi Internasional, seperti dibahas Celia Genn dalam buku ini, meskipun terdapat banyak kecenderungan khas dalam sufisme Barat ini. Bagi banyak profesional kelas menengah perkotaan, juga bagi mereka yang mencari gaya hidup alternatif, bagian penting dari daya tarik sufisme Barat adalah tersedianya sumber daya bagi pelarian spiritual dari masyarakat materialis.[8]

Kerangka analisis yang dikembangkan Inglehart dan lainnya menempatkan gerakan baru dalam konteks historis era postmodern dan posmaterialis. Menggunakan kerangka ini dalam studi tarekat kontemporer tidak serta merta mengubah deskripsi analisis tertentu atas kelompok ini. Namun, ia menawarkan kemungkinan untuk membekali konteks global yang lebih luas untuk perbandingan. Tarekat postmodern memang khas, akan

tetapi, dapat juga dilihat sebagai bagian dari pola adaptasi global yang lebih luas terhadap kondisi di mana agenda modernitas tidak lagi begitu dominan seperti pada masa modernisasi. Hipotesis postmaterialis menawarkan cara untuk melampaui kerangka lama yang mengidentifikasi tarekat sebagai bagian dari 'pramodern' yang berinteraksi dengan modernitas.

Kesimpulan

Banyak kerangka analitis lama yang digunakan untuk memahami tarekat sufi dan peran yang dimainkannya dalam masyarakat masih sangat berpengaruh dan bermanfaat. Namun, stereotip tarekat yang telah lama terbentuk, sebagai wahana untuk mengekspresikan kesalehan takhayul pedesaan tidaklah berguna untuk memahami tarekat dan kedudukannya di dunia modern dan kontemporer. Bisa jadi 'sulit menjadi wali di kota', namun wali dan ikatan tarekat tumbuh subur dalam masyarakat urban kontemporer.

Kelangsungan vitalitas sufisme dan tarekat bertentangan dengan stereotip orientalis yang lama dan deskripsi antropologis tradisional. Dinamika ini juga menggambarkan sebuah kontradiksi mengenai aksioma penting teori modernisasi gaya lama yang melihat sekularisasi sebagai bagian tak terelakkan dari proses modernisasi. Pengakuan luas akan kegagalan teori sekularisasi memungkinkan pengakuan terhadap kebangkitan agama modern yang lebih dari sekadar perlawanan peninggalan pramodern terhadap modernisasi.

Para sarjana yang meneliti kedudukan sufisme dan tarekat dalam dunia modern dan kontemporer perlu menyadari dirinya dalam menganalisis kerangka teoretis dan asumsi yang mendasari penelitian kontemporer. Beberapa pendekatan teoretis baru dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora dapat membantunya. Tiga area umum studi yang digambarkan di atas memberikan contoh bagaimana teori semacam itu dapat membantu studi tentang tarekat.

Ringkasnya, *pertama*, ada sebuah transisi besar dalam gerakan sufi dari kedudukannya sebagai inti Islam populer gaya lama menjadi sarana penting bagi ekspresi gaya baru Islam populer atau massa dalam konteks masyarakat modern dan yang tengah mengalami modernisasi. Mengapa format tarekat bertahan merupakan sebuah pertanyaan penting dan beberapa aspek teori gerakan sosial memberikan isyarat penting akan jawabannya. Dari perspektif teoretis ini, tidak mengherankan bahwa organisasi model tarekat menjadi kerangka yang efektif bagi bentuk baru ekspresi keagamaan karena ia merupakan bagian penting dari wadah institusional masyarakat Muslim dan dapat diduga akan menjadi lebih efektif ketimbang bentuk organisasi yang tidak lazim.

Kedua, hubungan antara 'yang global' dan 'yang lokal' adalah penting dalam menentukan dan membentuk watak dan dinamika tarekat. Kadang-kadang, yang global dan yang lokal bersitegang, namun keduanya sering saling melengkapi. Pernyataan Robertson bahwa proses glokalisasi memiliki arti penting dalam dunia kontemporer memberikan kerangka penting untuk meneliti kelangsungan dinamika struktur tarekat.

Area *ketiga*, di mana perspektif teoretis baru menjadi bermanfaat, membawa pengakuan bahwa beberapa aspek penting masyarakat kontemporer dan kehidupan keagamaan adalah watak postmodernnya dan postmaterialis dalam menentukan keutamaan nilai. Kerangka seperti itu membantu para pengkaji sufisme kontemporer melampaui dikotomi lama 'modern' dan 'tradisional', sambil mengakui bahwa beberapa bentuk sufisme tidaklah 'tradisional' dan tidak pula 'modern'.

Studi-studi baru yang menggunakan tiga kerangka teoretis ini tidak mesti menolak kesimpulan yang telah dicapai dalam studi-studi sebelumnya tentang tarekat kontemporer dan modern. Namun, kerangka baru itu dapat memberikan dorongan dan alat konseptual untuk lebih baik memahami tarekat dalam pola global perkembangan kemasyarakatan dan keagamaan kontemporer.

CATATAN

[1]Bruce Springsteen Compact Disk, 'Greetings from Asbury Park, N.J.' Columbia Record/CBS Inc., 1973, track 9.

[2]'Summary Translation of the Mahadi's Book', dalam Khartoum University Library, Sudan Collection, 1677/48CM, typescript, 25 Agustus 1936.

[3]Lihat, misalnya, analisisnya dalam Gellner (1968).

[4]Istilah ini berasal dari perbedaan 'tradisi besar'/'tradisi kecil' yang dilakukan oleh Robert Redfield dalam karya-karya seperti *The Little Community and Peasant Society and Culture* (1960).

[5]Adaptasi yang efektif dari ikatan ini dibahas secara lebih utuh dalam tulisan Leonardo Villalon dalam buku ini.

[6]Penulis berterima kasih kepada Michael O. Voll atas saran dan analisisnya yang berharga atas literatur mengenai teori gerakan sosial.

[7]Itzchak Weismann memberikan analisis penting tentang latar belakang Kaftariyah dalam buku ini. Lihat juga Stenberg (1999).

[8]Di samping tulisan Genn dalam buku ini, lihat studi-studi tentang 'New Age Sufism' di Barat oleh Hermansen et. al. (1997).

Indeks Objek

A

abangan, 392, 156, 192
Abdou, 329
abna', 44
Accrington, 345
administrasi vakif, 99
administrasi republik, 89
Afghanistan, 260
Afrika, 295
Afrika Barat, 296, 16, 34, 128
Afrika Barat Laut, 297
Afrika Utara, ix
Agama Sapta Dharma, 387
Agama Suci Jember, 387
'ahd, 42, 43
ahl al-bid'ah, 261
Ahl al-Hadits, 197
ahl al-sunna wa'l-jama'ah, 261
ahl al-sunnah wa al-jama'ah, 190
ahli bid'ah, 213
Ahli Hadis, 228
Ahli Mulazamatil-Qur'an was Sunnah Wadalailil Khai, 415
ahli sunah, 96
ahli tauhid, 256
Ahlus Sunnah wal Jamaah, 264
Ahmadiyah, 36
ahwal, 413
air sumur Zamzam, 270
ajaran Siti Jenar, 180
Ajaran wujudiyah, 291
akhlak, 95, 279
akhlaq, 260
akidah, 279
al-hamdu lillah, 262
al-Isyarah, 461
al-salaf al-shalih, 27, 256
al-shadiqin, 98
al-tawassul bi rijal al-thariqah, 42
alam arwah, 355
alhamdulillah, 105
aliran fundamentalis, 197
Aliran Jiwa, 387
Aliran Jiwa Indonesia, 387
Aljazair, 309
Allahu akbar, 105, 262
Amal Alghozali, 293
amali kam, 224
Amerika, 63
Amerika Latin, 433
Amerika Utara, 481, 63, 129
amir al-mu'minin, 451
ammah, 39, 40
Amman, 290
Anak Benua, 335
anakronistik, 79
Anatolia, 98
Anavatan Partisi, 116
animisme, 131
Anjuman, 66
Anjuman-i Adyar, 67
Anjuman-i Ukhuwwat, 66
aqidah, 260
arif billah, 45
arif-kamil, 69
asayis ve umumi muaseret, 99
ashab, 44
Asia Selatan, vii, 335, 336, 199
Asia Tengah, 531, 15
Asia Tenggara, 16, 34, 260, 277, 287, 291

Asosiasi Sufisme Internasional, 74
Asosiasi Yoga Maroko, 452
Asosiasi Zen Maroko, 453
Asrimiz tarikat asri degildir, 89
astaghfirullah wa atubu ilaihi, 105
Atlantik Utara, 2
Australia, 388, 432, 497
awlad, 44
awlia, 44
ayatullah al-'uzhma, 70
ayin, 99
Azimiyah Manchester Selatan, 343

B

baba, 101
Badan Penelitian dan Pengembangan Departemen Agama, 418
Badan Urusan Logistik Nasional, 435
Baghdad, 461
bahasa Bambara, 141, 142
bahasa Wolof, 297
Bahtera Perjanjian, 351
bai'ah, 42
Bali, 384
Balkan, 98, 107
Bamako, 148
Bandung, 274
Bangladesh, 339
Bani Adi, 37
Bani Israel, 351
barakah, 40, 46
Baye, 329
bayt al-hikmah, 461
Belanda, 343, 432, 73, 162
Beledougou, 144
belli bir kaynagi var, 96
bid'ah, 7, 261
bid'ah hasanah, x
bid'at-i sayyiah, 228
bio-kekuasaan, 119
bio-power, 119
biradari, 334
Birmingham, 343, 345
birokratisasi sufisme, 156
Bizantium, 104
Blackpool, 347
Bogor, iv, 405, 415
Bom Bali, 289
boubou, 136
Bradford, 343, 345
Brazil, 465
Bristol, 355
budaya Persia, 63
Budha, 384, 5
Budhisme, 421
Budsyisyiyah, 460
Bukit Zaitun, 421
bunuh-diri massal, 282
Burhaniyah, 11, 40

C

cabang Gumushanevi, 109
cabang Mujaddidi, 199
Cabang Zhul-Riyasatain, 63
Camp David, 455
canim istemiyor, 98
Cap Vert, 298
Casablanca, 451
Celestine Prophecy, 399
cemaat, 94, 103
Cendekiawan Muslim, 259
Chechnya, 13
Cheick Soufi Bilal, 135
China, 384
Chishtiyah, 335
Cirebon, 284
Civil Society, ix, 296
civil society, 327, 333, 18, 162

Coblong, 421
Croydon, 355

D

daaira, 300, 18
daaira des émigrés, 320
Dahiratoul Matlabul Fawzayni, 320
Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, 308
Dakar, 298
dakwah Islam, 231
dam, 345
Damaskus, 200, 212
Daouda Yattara, 148
Dar al-Ifta, 209, 257
Dar al-Islam, 295
Dar Al-Qur'an al-Karim, 315
Dar al-Ulum, 221
Darul Islam, 176
darwisyi wa qalandar, 70
DDII, 256
dede, 101
Deklarasi Universal HAM, 67
Delhi, 223
Delta, 36
demokrasi, 33
Deoband, 221
Departemen Agama, 380
Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 388
Departemen Sosial, 177
dergah, 98
Devlet Planlama Teskilati, 113
Dewan Dakwah Islam Indonesia, 442, 256
Dewan Keamanan Nasional, 116
Dewan Mursyidin, 167
Dewan Ulama, 209
Dharma Allah, 387
dikotomi sufisme-reformisme, 308
din, 243, 291
Dinasti Mughal, 208
dunya, 243
duwwum-i-khurdad, 80
dzikr, 203
dzikr al-ghafilin, 182

E

ehl-i sunnet, 96
Emotional Intelligence, 399
era reformasi Khatami, 76
etnis Jawa, 162
evolusi kapitalisme, 245
Evrad-i Serif, 105

F

fadha'il, 235
faksionalisme, 213
Fakultas Syariah, 212
falah, 221
Faouzi, 461
faqir, 348, 238
faqir Muslim, 234
fardh 'ayn, 232
fardh kifayah, 232
Faridabad, 232
fatwa, 202
fayz, 363
Fazilet Party, 117
feodalisme, 333
feodalisme pra-modern, 334
Festival Musik Sakral Dunia, 461
fetis, 145
fetisisme, 131, 133
Fez, 298, 140
fikih, 24
Filipina, 432
filsafat moral, 90
fiqh al-bathin, 213
fitna, 242
Fulani, 306
fundamentalisme sufi, 198

fuqaha, iii, 262
fuqara, 68
Fuuta Toro, 306

G

gedung muraqabah, 343
generasi salafus shalih, 260
gerakan Ahmadiyah, 274
gerakan Barelvi, 338
Gerakan Freemasonry dan Teosofi, 164
gerakan Islamis, 9
gerakan Islamis al-Adl wa al-Ihsan, 460
Gerakan Keagamaan Baru, 5, 483, 384
Gerakan kebatinan, 170
Gerakan Kemerdekaan, 80
gerakan kenabian, 22
gerakan mesianistik, 22
Gerakan Muridiyah, 15
gerakan neo-fundamentalis, 26
gerakan Nurcu, 15
gerakan Pentekosta, 5
Gerakan Sufi Internasional, 481, 22
gerakan transnasional, 21
gerakan Wahabiyah, vi
ghaibat-i kubra, 83
ghayr islami tasawwuf, 244
ghurur, 285
Glasgow, 343
globalisasi, v
Golkar, 167, 172
Golongan Karya, 167
golongan kebatinan, 375
Groupe d'Etudes et de Recherchers sur le Mieux-Etr, 465
Gujarat, 343
Gumushanevi Khalidiyah, 92
Gunung Kawi, 437
Gurgaon, 232
guru, 6
guru spiritual agung, 136
guru-guru kebatinan, 176
guru-guru tarekat, 42
guru-murid, 68
Gus, 182
gyarfi syarif, 363

H

Haalpulaar, 306
Hadharat al-Islam, 215
hafiz, 363
hakimiyah, 200
hal-tavir, 95
haqiqah, 291
Haqqani Naqsyabandiyah, 15
Haqqaniyah, 287
Haram Syarif, 361
harap duru-munda, 100
Harlem, 317
Hatm-i Khwajagan, 94
Hay'at-i Musyawarah, 66
heterogenitas etno-linguistik, 295
High Treason Law, 100
hijab, 356
Hijaz, 273, 287
hijrah, 313
Hindia Belanda, 373
Hindu, 347, 384, 5, 199
Hindu Arya Samaj, 234
Hinduisme, 421
Hizbut Tahrir, 338, 259
Hizbut Tarqiyah, 310
hizmet, 17, 110
hoca, 101
Hongkong, 432
Huddersfield, 343
huffazh, 182
Hukum Pengkhianatan Tinggi, 100

hulutiyyah, 267, 268
husayniyyah, 70

I

IAIN, 399, 286
Ibadiyah, 261
Ibadou Rahmane, 312
ibukota Istambul, 99
icimizdeki ben, 98
ICNIS, 395
id milad al-nabi, 339, 363, 366
ifta, 202
ihsan, 203, 267
IIMaN, 395
ijazah, 54
ijma', 223
ijo royo-royo, 192
ijtihad, 373, 202
ijtima'i, 80
ikatan dengan syaikh, 44
ikhtilafiyah, 236
Ikhwanul Muslimin, 197, 207, 272
ikram-i muslim, 229
ilhad, 267
ilham, 45
ilm-o zikr, 229
ilmu laduni, 348
imam-i rabbani, 216
imanah, 82
iman, 267
India, 347, 34, 199
India Utara, 226
individualilsme, 25, 33, 333
Indonesia, iv, 373, 155, 257, 282
Indonesian Islamic Media Network, 395
Inggris, 335, 63
Institut Agama Islam Negeri, 399, 273
Intensive Course and Networking for Islamic Scienc, 395
International Sufi Movement, 22
IQ Spiritual, 399
Irak, 257
Iran, 63, 92, 291
irfan, 70
irfan-i batini, 67
irfan-i ijtima'i, 75
irsyad, 73
isdegil, 98
Islam Murni, 387
Islam ortodoks, 163
Islam skripturalis, 10
Islamic movement, 283
Islamic Studies University of Arkansas AS, ix
Islamisme, 310, 75
Islamisme radikal, 198
Istambul, 99, 104, 107
istighatsah, 292
istihsan, x
Itali, 388
Italia, 328
ithtila'at, 73
ittifaqiyah, 237
ittihadiyyah, 267
iyilik, 94, 97

J

jadhba, 265
Jafr Jama'ah, 352
Jakarta, 452, 21, 258, 286
jalan spiritual, 198
jama'ah, 261
jamaah Iskandarpasha, 17
Jamaah Salamullah, 416
Jamaah Tabligh, 338, 539, 19, 20
Jamaat Islami, 338, 197, 211
Jamaat Islami Indo-Pakistan, 200
Jamaat Tabligh, 221
Jamatou Ibadou Rahmane, 307
Jam'iyah Thariqah, 414

Jam'iyah Thariqah Mu'tabarah, 414
Jam'iyyah, 171, 191
Jam'iyyah Ahlit Thariqah Mu'tabarah, 170
Jam'iyyah Ahlith Tharekat al-Mu'tabarah, 272
Jam'iyyah Ahlith Thariqah al-Mu'tabarah, 281
Jam'iyyah Ahlith Thariqah al-Mu'tabarah al-Nahdliy, 173
Jam'iyyah Ahlith Thariqah al-Mu'tabarah Indonesia, 173
janggut dibakar, 72
janji-janji pahala besar, 235
Jaringan Inggris-Pakistan, 76
Jaringan Islam Liberal, 277
JATM, 272, 281, 282
JATMI, 173
Jawa, 388, 413
Jawa Barat, 186
Jawa Budo Budi Sejati, 387
Jawa kuno, 180
Jawa Timur, 165
Jazirah, 324
Jazirah Arabia, 324
Jepang, 432
Jerman, 388
Jirja, 38, 56
Jombang, 169
Jordania, 355
Jumhuri-yi Islami, 86
jurnal al-Muslimun, 215
jurnal Islamic Law and Society, 293
jurnal Majalla-yi Ukhuwwat, 65
Jurnal Salafi, 20
jurnal Sufi, 20
juz'iyah, 83

K

Kabako, 141
kafiyah, 347
Kairo, 452, 36, 278, 293
kalimah syahadah, 228
Kalimantan, 285
Kanada, 343
kanaga, 147
Kandhla, 223
kanuragan, 161, 170
Kaolack, 141
kapitalisme, 333
kapitalisme modern, 2
Karachi, 342, 348, 361
karamah, 135
karamat, 40, 230
kasta Hindu Rajput, 232
kaum salaf, 197, 202
kaum Wahabi Saudi Arabia, 228
Kayhan, 86
keakraban sosial, 21
Kebangkitan Islam, 8
kebangkitan sufisme, 9
Kebatinan, 165, 192
keberagamaan sinkretistik, 155
kebijaksanaan Yunani, 264
kediktatoran mutlak, 83
Kediri, 182
Kegaiban Besar, 83
kehadiran Ilahi, 6
Kejawen, 385
Kejawen Asli Hindu-Budo-Islam, 387
Kejiwaan Islam Sejati, 387
kekuasaan Qajar, 65
Kelantan, 265
kelompok tabarrukiyah, 459
Kemalis, 101
kemanunggalan wujud, 291
Kementerian Bimbingan Islam, 73

Kementerian Intelijen, 73
Kementerian Syariah dan Wakaf, 99
Kementerian Urusan Agama, 99, 100
kemurnian tauhid, 8
Kerohanian Sapta Dharma, 387
kesadaran kolektif, 333
kesaktèn, 164
Kesultanan Delhi, 210, 233
Kesultanan Usmani, 89, 101
keturunan China, 164
keturunan Hadrami, 260
keutamaan besar, 235
Khaksar, 63
khalaf, 261
khalifa, 103
khalifah, 15, 35, 43, 135, 160
Khalwatiyah, 17
Khalwatiyah Dumiyah, 40
Khalwatiyah Dumiyah Ramliyah, 40, 43, 55
Khalwatiyah Hasaniyah, 40
khanqah, 337, 356, 231
khashshah, 40
khassaides, 322, 329
khidmah, 17, 110
khidmat al-syaikh, 44
kiai, 161
Kiai tarekat, 169, 174
King Fahd Center for Middle East, ix
Kingdom of God, 440
Kirklareli, 124
Klaten, 184
Klub Kajian Agama Paramadina, 398
kolonial Inggris, 208
kolonialisme Eropa, 92, 197
komunisme, 386, 171
Komunitas Eden, 22
komunitas Meo, 222
komunitas Naqsyabandiyah Turki, 120
Kong Hu Cu, 384
Kosovo, 107
Kota Mati Kairo, 55
Kota Touba, 316
Kremlin, 13
Kristen, 5
Kristen Armenia, 124
kulliyah, 83
Kurdi, 202
Kurdistan, 63

L

la ilaha illa Allah, 262
Lailatul Qadar, 270
Lancashire, 343
langar, 343, 361
Laskar Jihad, 287
latitudinarian, 23
Laut Arabia, 179
Laut China Selatan, 179
Le Quotidien, 328
Leeds, 347
Lembaga Fatwa, 209
lembah Nil, 36, 37
Libanon, 455
Libya, 12
Liga Dunia Muslim, 207, 213
liturgi, 349
Lombok, 432
London, viii
Longsight, 355
lulusan al-Azhar, 35
luthf, 228
Luxor, 39

M

madad, 46
Madinah, 265
Madjdhûb, 291
madni daur, 249

madrasah Deoband, 248
madrasah gaya-'modern', 137
madrasah Ihya as-Sunnah, 289
madrasah khas Jawa, 161
Madrasah Morin al-Islam, 241
Madrid, viii, 325
Madura, 191
Maghrib, 298
mahabbah, 97
mahabbah li al-syaikh, 44
Mahan, 77
Majapahit, 387
majdzub, 265, 271
Majelis Hindu Bali, 385
majelis muzakarah, 423
Majelis Tarjih Muhammadiyah, 292
Majelis Ulama Indonesia, 418, 257
Majelis Zikir, 416
majlis, 57
majlis al-'arab, 51
Majlis Syaikh, 101
Majzhub'alisyah, 80
makam sufi, 230
Makkah, 361, 161, 264
makki daur, 249
makrifat, 283
Maktab Tarikat Uwaysi Syahmaqsudi, 74
Maktab Tariqat Uwaysi Syahmaqsudi, 63
Maktubat, 224, 228
Malaysia, 510
malfuzhat, 224, 228
Mali, 18, 127, 129
Maluku, 274
Manchester, 338
Manchester Selatan, 362
manhaj salafi, 261
manifesto Islamis, 200
maqalat-i fiqh, 80
maqam, 135
maqamat, 413
marabout, 297, 10
maraboutage, 131
marabouts, 131
maraji, 284
ma'rifat, 228
Maroko, 451, 90, 140
masa Safawiyah, 82
masa'il, 236
masjid, 53
Masjid al-Aqsa, 265
Masjid Fatih, 94
Masjid Nabawi, 264
masjid Ummu Gulsum, 103
Masjidil Haram, 264
maslahah 'ummah, ix, x
masyarakat Albania Kosovo, 124
Masyarakat Bulan Sabit Merah Turki, 108
Masyarakat demokratis Senegal, 296
Masyarakat Meo, 232
masyarakat Muslim, 16
masyarakat Muslim pedesaan, 25
masyarakat plural, 2
masyarakat sipil, 162, 198
Masyarakat Teosofia Internasional, 67
masyrab, 42
Masyumi, 156, 157
maulid, 54
maulid Nabi, 264
maulves, 241
maulvi, 244
Mawlawiya Konya, 101
mawlid Madagh, 462
Maxtume, 322, 329
mazar, 357
Mazhab Deoband, 338, 223, 225
mazhab fikih, 99
mazhab Maliki, 37, 39

meditasi zazen, 452
Mediterania, 536
medrese, 101
MEEJIR, 308
Melayu, 274
Menteri Urusan Peranan Wanita, 433
mesihat, 99
Mesir, 522, 16, 197, 206
Mesir Tengah, 38
Mesir Utara, 35, 49
Mewat, 222, 239
MICA, 318
milad, 365
Milli Genclik, 114
Milli Genclik Hareketi, 114
Milli Nizam Partisi, 114
Milli Selamet Partisi, 114
Minangkabau, 166
minyak zaitun, 270
misionaris Kristen, 130, 209
mistikus sempurna, 69
mistisisme, 7
mistisisme esoterik, 67
mistisisme monastik, 191
mistisisme sosial, 75
Modernis, 2
Modernis Muslim Indonesia, 24
modernisasi, iv, 37
Modernitas, iv
modernitas Islam, 246
monastisisme, 244
Moskow, 343
Mouride Islamic Community in America, 318
Mourides, 298
Mouridism, 321
Mouvement Al-Fallah pour la Culture Islamique Sala, 307
Mouvement des Etudiants et Eleves Jamaatou Ibadou, 308
Mranggen, 173
muallaf, 356
Mufti Agung Syria, 201
Mufti Republik Mesir, 257
Mughal, 199
muhadditsin, iii
muhafaza etmek, 102
muhafazakar, 114
Muhammadiyah, 374, 431, 157, 255
Muhammadiyah Syadziliyah, 11
muhibb, 24
muhibbin, 42
Mujaddidiyah, 199
mujahadah, 413
Mukti, 432
mulazamat al-syaikh, 44
muqaddam, 135
muqallid, 223
muraqabah Azimiyah, 353
muridin, 42
Muridiyah, 298, 18
Muridiyah, Tijaniyah, 18
mursyid, 413, 15, 135
mursyid, pir tarekat, 6
Mursyidah Rabia Martin, 498
Muslim Asia Selatan, 221
Muslim India, 210
Muslim World League, 207
mu'tabar, vii
mu'tabarah, vii
muwahhidun, 256
muwakkil, 362
Muzaffarnagar, 223
mysterium tremendum et fascinans, 6

N

nabi, 146
Nadwat al-Ulama, 209, 211
nafs, 414
Nahdlatul, 414
Nahdlatul Ulama, 414

Nahdlatul Ulama, vii, 156, 256
Nahzat-i Azadi, 80
namaz, 229
naqsy, 350
Naqsyabandi Mujaddidi, 356
Naqsyabandiyah Haqqani, 482
Naqsyabandiyah Turki, 17
Naqsyabandiyah-Mujaddidi, 202
Naqsybandiyah, 335
National Democratic Party, 52
nau-Muslim, 232, 250
naw-andhisha-yi dini, 84
ndigal, 302
nefs, 97
negara Umayyah, 82
Nelson, 343, 345
neo-liberal, 143
neo-modernisme, 277
neo-sufisme, 13
neologismenya, 82
New Age, 396, 451, 6
new age movement, v
New Delhi, 77
New Religious Movements, 483
New Religious Movements NRMs, 5
New York, vii, 306
New Zealand, 498
Ngelmu Sejati, 387
Nigeria, 129
Nigeria Utara, 131
Ni'matullahiyah, 63
Norwegia, 343
Nouvel, 314
Nouvel Horizon, 314
Nun, 241
nur, 355
nur-i basirat, 228
nyeleneh, 178

O

orang Jawa, 179
orang-orang Hindu, 225
Orde Baru, 377, 435, 155
Orde Lama, 387
ordo, 33
Organisasi, 113
Organisasi Perencanaan Negara, 113
Orientalis, 9
otoritas moral, 60

P

paganisme, 131
Pakistan, 334, 539, 21, 214
Pakistani Inggris, 21
Pakistani Punjab, 338
Pan-Afrika, 137
Pancasila Indonesia, 387
Pancasila Majapahit, 387
Pangestu, 387
Pantai Gading, 129, 137
Pantai Pelabuhan Ratu, 437
Pariaman, 287
Paris, 306
Partai Ba'ats, 201
Partai Demokrat, 112
Partai Keadilan dan Pembangunan, 117
Partai Kesejahteraan, 114
Partai Keselamatan Nasional, 114
Partai Komunis, 158
Partai Orde Nasional, 114
Partai Persatuan Pembangunan, 393, 172
Partai Politik Tarekat Islam, 167
Partai Rakyat Republik, 112
Partai Refah, 117
Partai Tanah Air, 116
Parti Socialiste, 302

Partikularisme, 340
partikularisme, 333
Pasar Minggu, 436
pasca Islamisme, 79
Pasuruan, 180
PDI, 172
pedande Hindu, 234
Pekalongan, 281
Pelabuhan Ratu, 402, 437
pembaru milenium kedua, 199
pemberontakan Darul Islam, 176
pemikiran keagamaan baru, 84
Pemilu, 187
pengabdian terhadap syaikh, 44
Pengadilan Independen, 100
penyucian niat, 229
Perang Dingin, 2, 3
Perang Dunia II, 302
Perang melawan Teror, 2
Perang Padri, 287
Perang Vietnam, 455
perangkap setan, 270
Periode Konstitusi, 65
periode Madinah, 249
Persatuan Bangsa-Bangsa, 74
Persatuan Tarbiyah Islamiyah, 166
Persaudaraan Bawa Muhaiyaddeen, 482
persaudaraan Muridiyah, 20
persaudaraan sufi, 33
Persis, 274, 292
Pertamina, 435
Perti, 166
pesantren, 157, 285
pesantren Buntet, 284
Pesantren Pesulukan Thariqat Agung, 292
Pesantren Rejoso, 191
Pesantren Suryalaya, 402
pesantren tarekat, 169
Peterborough, 347
Piagam Jakarta, 258, 259
pir, 339
playboy, 322
pluralisme, 76, 84
politeisme, 139
Pondok Gede, 436
Pondok Indah Jakarta, 398
pondokan sufi, 98
PPIM, 290
PPP, 174
pribumi Indonesia, 164
priyayi, 392, 157
Provinsi Azerbaijan Barat, 63
provinsi Oujda, 459
Provinsi Suhaj, 38
Provinsi United, 348
Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat, 290
Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN S, iv
Pusat Studi Islam Paramadina, 394

Q

Qadiriyah, 335, 18
Qadiyaniyah, 261
Qarafa, 55
qasa'id, 329
qasbas, 209
qaumiyah, 248
Quantum Learning, 399
Qum, 70
quthb, 70, 71

R

rabbaniyyun, 205
rabita, 112
rabithah, 203
Rafidi, 292
rahbaniyat, 244
rahbar, 83
rahnama, 83

Rais Am NU, 278
Raja Kelantan, 265
Ramadhan, 345
Rastafarianisme, 138, 146
Ratu Adil, 160, 162
rawdhah, 18, 55
Refah Partisi, 114
Refah-True Party, 116
reformasi al-Azhar, 59
reformisme, 310
Reiki, 399
Rejoso, 169
relativisme, 76
reorganisasi gerakan Islamis, 205
Republik Turki, 112
Revolusi Iran, 305
revolusi Iran, 8
revolusi Islam, 69
Revolusi Islam Iran, 392
rida, 414
riddah, 205
riwaq, 37, 39
riya, 414
riyadhah, 413
Riza'alisyah, 81
Roma, 325
Romawi, 53
Romawi amicitia, 53
roti ceper, 343
ruh, 354
Rumelia, 99

S

Saha, 39, 46
sahaba, 95
Sahel, 306
Sahel Senegal, 317
Sahib Sufi, 346
Sahji, 346
sajjada nashin, 230
sajjada nishin, 363
salaf, 261
Salafi, 2, 26
salafisme, 19, 37
Salafy, 258
salib, 147
Sang Hyang Widi, 385
santo, 52
santri, 156
santrinisasi, v
santrinisasi' abangan, 176
Sapta Dharma, 387
Sarekat Abang, 163
Sarekat Islam, 162
Saudi Arabia, 287, 290
Scientific Program Indonesia-Netherlands, 290
sekularisasi, 37
Sema'an Quran mantep, 182
Semenanjung Malaya, 265
Senegal, 295, 15, 129, 141
Sepuluh Perintah, 351
sevgi, muhabbet, 97
shabr, 400, 283
Shadhiliyyah, 58
shalah, 229
shalat tarawih, 345
Shalawat Wahidiyah, 415
sheikh, 101
Siddiqiyah, 165
silsilah, 38, 94
sintesis Islam-Turki, 115
Sivas, 105
skeptisisme, 213
skripturalisme, 9
Sohbet, 17, 93
Solo, 388
sophia, 264
Southampton, 347, 63
Soviet, 531
SPIN, 290
spiritualisme Timur, 22
Spiritualismus, 6

spiritualitas Islam, v
spiritualitas' New Age, 5
St. Louis, 312
subhan Allah, 262
subhanallah, 105
Subud, 387
sufi baru, 127
sufi 'ekstrimis, 267
sufi mutakhir, 216
sufi Safi'alisyahi, 64
Sufi Society, 498
sufi Uwaysi, 67
sufisme, 222
Sufisme hibrida, viii
sufisme "liberal", 277
sufisme Naqsyabandiyah, 106
Sufisme Neo-Tradisional, 63
Sufisme perennial, viii
Sufisme Populer, 230
Sufisme Positif, 282
sufisme Syiah, 85
Sufisme transplant, viii
Suhbah, 43, 57
Suhrawardiyah, 335
Sukakarya, 421
suku Barbar Bani Snassen, 459
suku-suku Badui Cyrenaica, 12
sukun-i qalb, 228
Suleymanci, 114
Sultan Usmani, 202
Sultan'alisyahi, 63
Sultan'alisyahi-Ni'matullahiyah, 77
Sumarah, 387
Sumatera Barat, 166, 287
Sunan Kalijaga, 179
sungai Mediterania, 12
sunnah, 261
Sunni, 63
Surabaya, 173
Surau al-Amien Sawangan, 415
Suryalaya, 176
Swedia, 343
Syadziliyah, 36
Syafi'i, 290
Syah-Abadi, 69
syahadah, 216
syaikh, 374, 24, 35
Syaikh al-Azhar, 36
Syaikh sufi, 60
syaikh sufi reformis, 212
syaikh-syaikh Khalwatiyah, 39
syajarah al-nasab, 348
syariah, 374, 2, 226, 279
Syarif Hidayatullah Jakarta, 399
Syiah, 351, 63
Syi'ah Rafidhah, 261
Syiraz, 63
syirk, 374
Syria, 19, 201, 290
syu'ur, 354

T

ta'ashshub, 261
tabarru'at, 56
Tabaruk, 269
tabligh, 232
Tablighi Jamaat, 211, 216
tafrigh-i waqt, 229
Taheran, 67
takabur, 414
takhayul, 4
talfiq, 223
Taliban, 355
Tanggerang, 432
taqarrub, 267
taqlid, 237
tarbiyah, 95
tarbiye, 122
tarekat, vi
tarekat Ahmadiyyah, 265
Tarekat Azimiyah, 342
tarekat Budchichiyya, 22
tarekat ghairu mu'tabarah, 414

tarekat Kautsar'alisyahi-Ni'matullahi, 67
tarekat Khalidi Naqsyabandiyah, 93
tarekat Khalwatiyah, 12, 33
tarekat Kubrawiyah, 69
tarekat Mouride, 313
Tarekat mu'tabarah, 414
tarekat Naqsyabandiyah, 12, 287
tarekat neo-Naksibendi, 114
tarekat Ni'mutallahi, 63
Tarekat 'Ortodoks, 169
Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, 285, 402
tarekat Safi'alisyahi, 63, 66
tarekat Sultan'alisyahi, 67
tarekat Sanusiyah, 12
tarekat Tijaniyah, 18
tarekat yang mu'tabar, vii
tarekat Zhul-Riyasatain, 73
tarekat Zindapir, 348
tarixa, 297
tasawuf, vi
tashawwuf hayati, 110
tashih-i niyyat, 229
Tasikmalaya, 176
taubat an-nasuha, 423
tawadu, 414
tawakal, 414
tawakkul, 283
tawassul, 269
tawbah, 400, 283
Tazkiya Sejati, 395
tazkiyat al-nafs, 203, 205
Tazkiyat wa Ihsan wa Tasawwuf wa Suluk, 219
tazkiyatun nafs, 423
Tebuireng, 169, 173
Teheran, 452
Teheran Tengah, 73
tekke, 98
Ten Commandments, 351
Tentara Nasional Indonesia, 435
terbiye etmek, 98
tha'ifah, 337
thariqah, 413, 6, 33, 291
Thariqat Mu'tabarah, 191
The Egyptian Philosophical Society, 293
The Roohani Digest, 360
The Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 290
Thrace, 124
thuruq, 296, 33
Timbuktu, 135
Timur Tengah, 338, 373, 16, 91, 201
Tionghoa, 385
tirai sakral, 4
Tivaouane, 312
Touba Kecil, 317
tradisional marabout, 19
Training Peran Orang Tua, 399
transnasionalisme, 538, 21
transnasionalisme sufi, 15
tsawab, 235
tukang bid'ah, 261
Tulung Agung, 292
Turk-Islam sentezi, 115
Turki, 15, 24, 96
Turki Usmani, 109, 111, 117
Turki-Persia, 35
Turkish Red Crescent Society, 108
Turuqi Akabiril-Auliya, 415

U

UIN Jakarta, 290
ujub, 414
ulama palsu, 292
ulama salafi, 212
Uni Eropa, 90, 118
Uni Soviet, 13
Union Culturelle Musulmane, 307
United Provinces, 223

Universalisme, 333, 340
universalisme modern, 25
Universitas al-Azhar, 52
Universitas Ankara, 104, 122
Universitas Dakar, 310
Universitas Damaskus, 212
Universitas Istambul, 122
Universitas Kairo, 103
Universitas Leiden, 447
Universitas Loyola Chicago, viii
Universitas Paramadina, 263, 279
Université Gaston Berger, 312, 321
urafa, 72
Urdu, 336, 339
urs, 344, 363
uzlah, x

V

vaiz, 100
vakif, 17
Vakif cemaat, 104

W

wahabisme, 37
wahdah al-wujud, 414
wahdah as-syuhud, 414
wahdat al-wujud, 291
Wahidiyah, 165, 166
wahyu, 189
wakaf, 17
walayah, 40, 45
wali, 42
wali hidup, 19
Wali Sanga, 179, 192, 275, 414
wali siap jadi, 193
wali tiban, 193
wali' yang ma'shum, vi
waqf, 37
wara, 400, 49, 283
WARC, 312
wasail, 280
washi, 83
wasilah, 363
wayang, 275
wazhifah, 349
West African Research Center, 312
wihdat al-wujud, 268
wilayat-i faqih, 83
wilayat-i muthalaqah, 83
wird, 105
wirid sufi, 349
wujudiyah, 228
wujudiyyah, 263

X

xalifa, 299

Y

Yahudi, 124
Yahudi Mancunian, 347
yakhdam al-nas, 51
Yaman, 260, 273
yataqarrub ilayya, 266
Yayasan Paramadina, 393
Yayasan Pemerintah Turki, 108
Yerusalem, 265
Yogyakarta, 388, 286
Yordania, 290
Yorkshire, 343
Yunani, 124

Z

zaviye, 98
zawiyah, 298, 135
Zeyrek, 103
Zhahabi, 63
ziarah, 282
zikir, v, 7
zikir khafi, 105, 357
Zuhud, 49, 283

Indeks Subjek

A

A.J. Arberry, 9
Abah Anom, 176
Abd al-Aziz Abd Allah bin Baz, 260
Abd al-Fadhl Ibnu Ata, 266
Abd al-Fattah Abu Ghudda, 201,206
Abd al-Hayy al-Hasani, 209
Abd al-Hayy al-Lakhnawi, 214
Abd al-Jawad al-Dumi, 38,54
Abd al-Mu'thi al-Salafi, 262
Abd al-Qadir al-Jailani, 216
Abd al-Qadir al-Jazairi, 216
Abd al-Qadir al-Jilani, 276
Abd al-Qadir Ra'ipuri, 210,216
Abd al-Salam, 460
Abd al-Salam al-Wali, 460
Abdou Diouf, 302
Abdoul Aziz Sy, 304
Abdoulaye Kane, 327
Abdul Hadi, 375
Abdul Hadi W.M, 263
Abdul Karim Musawi-Ardabili, 71
Abdulaziz Bekkine Effendi, 102, 103
Abdullah Gymnastiar, 393
Abdullah Intizam, 66
Abdurrahman Wahid, 175,276
Abu al-Hasan Ali al-Nadwi, 209,212
Abu al-Nasr Khalaf, 203,205,206,218
Abu Madyan, 459
Abu Nu'aim al-Isfahani, 207
Abul A'la al-Maududi, 200
Adama Yalcouye, 144
Agus Abubakar, 404
Ahmad al-Dardir, 37
Ahmad al-Tayyib, 257
Ahmad al-Tayyib al-Hasani, 38,39
Ahmad bin Muhammad Zayn, 291
Ahmad bin Muhammad Zayn al-Fatani, 265
Ahmad Hassan, 274
Ahmad Kasrawi, 71
Ahmad Kuftaru, 201
Ahmad Mukti, 421
Ahmad Sa'id Sulayman, 103
Ahmad Sirhindi, 96,199
Ahmad Syafi'i Mufid, 22
Ahmad Syarqawi, 38
Ahmed Tawfiq, 460
Ahmed Ziya ud-Din Gumushanevi, 103
Ahmed Ziyauddin Gumushanevi, 116
al-Bahi al-Khuli, 211
al-Ghazali, iv
Ali Gum'a, 257
Ali Hasan Ali Abd al-Hamid, 272
Ali Mongiri, 216
Ali Syariati, 80
Allen Roberts, 521
Alpha Blondy, 137
Amadou Bamba, 327
Aminuddin Day, 431
Amr Khaled, 454
Anton Medan, 432

Arifin Ilham, 393,416
Asep Usman Ismail, 402
Ayatullah Taliqani, 68
Ayatullah 'Uzhma Husain Nuri-Hamadani, 86

B

B.J. Habibie, 259
Baji Saeeda, 342
Bakary Sambe, 308
Bambara, 144
Benjamin Soares, 543
Bernard Lewis, 3
Binisy'alisyah, 66
Bob Marley, 137
Bruce Springsteen, 521
Bunda Lia Eden, 441
Bung Karno, 438

C

Celia Genn, 22
Charles Kurzman, 3
Cheick Soufi Bilal, 135,145
Cheikh Ahmad Tall, 138
Cheikh Amadou Baba Mbake', 318
Cheikh Guèye, 327
Chelebi Efendi, 101
Cherif Fanta Mady, 140
Claude Durix, 453
Clifford Geertz, 336,9

D

Dances of Universal Peace, 505
Daryush Shayegan, 82
David Robinson, 299
Djohan Effendi, 418
Dr. Nahid Angha, 74
Driss Badidi, 453
Driss Benzouine, 452,475

E

E.H. Umar Taal, 313
El Hadj Umar Taal, 306
Ernest Gellner, 9
Esad Cosan Hoja Efendi, 93

F

Fadhl al-Rahman Ganj Muradabadi, 216
Fadl al-Rahman Ganj Muradabadi, 210
Faouzi Skali, 461
Farajullah Aqawali, 66
Fareed Zakaria, 528
Ferdinand T[]nnies, 26
Françoise Champion, 474
Frantz Fanon, 80

G

Gerakan Sufi di Australia, 505
Gus Mik, 179
Gus Mus, 186

H

H. Hariyono, 416
Habib al-Huda, 424,434
Habib Rizieq, 442
Hafiz al-Asad, 202
Haji Ali Zhul-Riyasatain, 65
Haji Dadasy, 65
Haji Jalaluddin, 167
Hamka, 375
Hamzah Fansuri, 414
Hasan al-Banna, 206,212,273
Hassan Cisse, 141
Hasyim Asy'ari, 192
Hazrat Inayat Khan, 482
Husain Abul-Hasan Tanha'i, 88

I

Ibnu Qudama al-Maqdisi, 270
Ibrahima Niasse, 141
Idham Chalid, 173,192
Imam al-Turtusi, 292
Imam Mahdi, 419
Imam Nawawi, 262
Izzat Ali, 68

J

Ja'far Umar Thalib, 442,260,287
Jalal al-Din al-Rumi, 216
Jalaluddin Rakhmat, 399,285
Jalaluddin Rumi, 481
Jamal Malik, vii
Javad Nurbaksh, 65
Jefry al-Bukhori, 393
Jenderal Try Sutrisno, 185
John Hinnells, vii
Jose Ortega y Gasset, 528
Julia Day Howell, 290
Julia Day Howell, iv
Julia Howell, 514,21,23

K

Kadirun Yahya, 415,193
Kelly Pemberton, 230
KH Sahibul Wafa Tajul Arifin, 402
KH. Abdurrahim Rajiun, 416
KH. Asrori, 415
KH. Masyhuri Syahid, 415
KH. Nur Muhammad Iskandar SQ, 432
KH. Saadi, 416
KH. Zainuddin MZ, 432
KH.A. Shohibul Wafa Tajul Arifin, 415
Khadijah, 428
Khaled Bentounes, 461
Khan al-Khalili, 44
Kiai Adlan Aly, 173,174
Kiai Ahmad Siddiq, 182
Kiai Hamid Pasuruan, 193
Kiai Hamim Djazuli, 179
Kiai Muslich, 173
Kiai Muslim Rifa'i Imampura, 179
Kiai Musta'in Romly, 171
Kiai Syansuri Badawi, 174
Kiai Usman al-Ishaqi, 173
Kingdom of God, 416
Komaruddin Hidayat, 412,285

L

Leo Villalon, 540
Leonardo Villalon, 20
Lia Aminuddin, 417,22
Luqman Hakiem, 275

M

Mahmoud Ahmadinejad, 86
Mahmud al-Hasan, 224
Makky Maksum, 174
Malik Sy, 299
Malika Zeghal, 33
Marcia Hermansen, viii
Martin van Bruinessen, 539,418,iv
Mary Nooter Roberts, 521
Maulana Ashraf Ali Thanwi, 224,248
Maulana Hussain Ahmad Madni, 248
Maulana Khalid, 96,123
Maulana Muhammad Ilyas, 221
Maulana Rashid Ahmad Gangohi, 224
Maulana Shah Abdur Rahim Raipuri, 224
Max Weber, 4,26
Mbah Lim, 179
Mehmed Hoca, 114
Mehmed Zahid Efendi, 113

Mehmed Zahid Kotku, 103
Michael Chodkiewicz, 52
Michael Feener, 290
Michael Gilsenan, 10,58
Michael Laffan, 20
Mirza Muhammad Ali Syah-Abadi, 68
Mohammad Khatami, 64
Mohammed Abu Hashim Madani, 488
Mohammed Azim Barkhia, 342
Mohra Syarif, 363
Muhamad al-Ghazali, 211
Muhammad Nazim Adil al-Haqqani, 286
Muhammad Abduh, 255
Muhammad Abdurrahman, 424
Muhammad Ahmad, 521
Muhammad al-Hamid, 203,218
Muhammad al-Hamid di Hama, 206
Muhammad al-Shawkani, 266
Muhammad Ali Mongiri, 209
Muhammad bin Abd al-Wahhab, 256
Muhammad bin Salim al-Hifni, 36
Muhammad bin Surur Zain al-Abidin, 273
Muhammad Hisyam al-Kabbani, 286
Muhammad ibn Ali al-Shawkani, 291
Muhammad Muhammad Ahmad al-Tayyib, 49
Muhammad Mujtahid-Syabistari, 78,84
Muhammad Qasim, 363
Muhammad Reza Syah Pahlevi, 85
Muhammad Taqiyyu Allah, 135
Muhammad Umar as-Sewed, 260
Muhammad Usman, 415
Muhammad Zahid al-Kausari, 206
Muhsin Kadivar, 78
Mu'inuddin Chisti, 488
Mukti Ali, 432
Muqbil ibn Hadi al-Wadi'i, 260
Murad al-Bukhari, 200
Mursyidah Rabia Martin, 498
Musharraf Khan, 502
Muslim ibn al-Hajjaj, 262
Mustafa Kamal, 92
Mustafa Kemal Attaturk, 530
Mustofa Bisri, 186

N

Nasaruddin Umar, 404
Nasir al-Din al-Albani, 260
Nasir Makarim-Syirazi, 70
Nasr al-Din al-Albani, 266
Necmettin Erbakan, 114
Nur'alisyah II, 65
Nur'alisyah Tabanda, 80
Nurcholish Madjid, 394,412,277
Nuruddin ar Raniri, 414
Nyai Ratu Roro Kidul, 418
Nyi Roro Kidul, 437,438

O

Oliver Roy, 79
Olivier Roy, 538
Omid Safi, 4

P

Patrick Haenni, 475,21
Peter Beyer, 538
Peter Brown, 52
Pnina Webner, vii
Pnina Werbner, 21

Q
Qalandar Baba Auliya, 342

R
Rabia Martin, 495
Rachid Ben Rochd, 469
Rachida Chih, 522,16
Raphael Voix, 475,21
Rasyid Rida, 255
Recep Tayyip Erdogan, 114
Reza Khan, 65
Richard Eaton, 534
Rifa'i Hasan, 282
Rodney Stark, 523
Ronald Inglehart, 544
Rudolph Otto, 6
Rustama Kartawinata, 190

S
Sadiq 'Anqa, 67
Sahal Mahfudz,, 279
Said Aqil Siradj, 279
Sa'id Hawwa, 201
Samuel Huntington, 326,3
Samuel Lewis, 495
Sayyid Ahmad Barelwi, 210
Sayyid Ahmad Shahid, 216
Sayyid Qutb, 273
Sayyid Quthb, 200
Sekou Salah Siby, 145
Serigne Mame Mor Mbacke, 328
Seyyed Vali Reza Nasr, 197
Sharif Jansen, 503
Sidi Abu al-Abbas, 460
Sidi Hamza, 460
Siti Jenar, 414,192
Siti Zainab Luxfiati, 421
Soeharto, 377,155,192,259
Soekarno, 386,167
Sophie Bava, 323
Sri Adyanti Rachmadi, 399
Sudharmono, 399
Sufi Movement in Australia, 505
Sufi Order Interna-tional, 505
Sufi Ruhaniat International, 505
sufisme perenial, 419
Sultan Akbar, 199
Syah Chiragh, 74
Syah Maqsud Sadiq 'Anqa, 74
Syah Pahlevi II, 64
Syaikh al-Dardiri, 37
Syaikh 'Abd al-Jawad al-Dumi, 40
Syaikh Abd al-Qadir Jailani, 177
Syaikh Abdoulaye Niasse, 299
Syaikh Abdul Qadir Jailani, 363
Syaikh Ahmad al-Tayyib al-Hasani, 40
Syaikh Ahmad Kaftaru, 530
Syaikh al-Hind, 224
Syaikh al-Masyayikh Maheboob Khan, 495
Syaikh al-Ramli, 54
Syaikh Amadou Bamba, 298
Syaikh Amadou Bamba Mbacke, E.H, 299
Syaikh Hisyam, 415
Syaikh Hisyam Kabbani, 415
Syaikh Ibrahim 'Baye' Niasse, 299
Syaikh Kadirun, 187
Syaikh Mortada Mbacke, 327
Syaikh Mourtada Mbacke ibn Khadimou Rassoul, 318
Syaikh Muhammad Muhammad Ahmad al-Tayyib, 46
Syaikh Nazim Haqani, 415
Syaikh Sulaiman, 54
Syaikh Sultan'alisyahi, 72

T
Taha Abdel-Rehim, 460
Tahir Wazani, 465
Taisen Deshimaru, 476

Tien Soeharto, 432
Turgut Ozal, 116

U

Ubaidullah Ahrar, 96
Ulil Abshar Abdalla, 277
Usman al-Ishaqi, 193

V

Victor Turner, 341
Vincent Cornell, ix
Vincent J. Cornell, ix

Y

Yoginder Sikand, 539,20
Yusuf Mansur, 393

Z

Zahir al-Dawlah, 66
Zainal Abidin, 402
Zainuddin MZ, 393
Zakia Zouanet, 460
Zen al-Hadi, 404

Tentang Kontributor

RACHIDA CHIH adalah tim peneliti (Associate Research Fellow) di Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM) di Aix-en-Provence, Prancis. Dia memperoleh gelar Ph.D dalam Studi Islam dan Arab dari Universitas Provence I di Aix-en-Provence. Dia adalah penulis buku *Le soufisme au quotidien: Confreries d'Egypte au Xxe siecle* (*Sufisme dan Kehidupan Sehari-Hari: Tarekat Sufi di Mesir pada Abad Ke-20*), Paris: Sindbad, 2000; dan mengedit, bersama-sama dengan Denis Gril, sebuah kumpulan artikel tentang hagiografi (tulisan tentang kehidupan orang-orang suci), *Le saint et son millieu* (*Orang Suci dan Lingkungannya*), Kairo: IFAO, 2000. Dia juga tengah menulis buku tentang pengetahuan dan otoritas keagamaan di Mesir abad ke-18, dan terlibat dalam penelitian baru tentang gerakan sufi revivalis di Maroko. Rachida dapat dihubungi di rachidachih@yahoo.co.uk.

CELIA A. GENN mengajar studi agama di Universitas Queensland dan Studi Asia di Universitas Griffith di Brisbane, Australia. Fokus penelitiannya tentang sufisme dan gerakan-gerakan keagamaan yang berasal dari Asia dalam masyarakat Asia Selatan dan Barat. Dia memperoleh Penghargaan Dean (Dean's Commendation) untuk disertasi Ph.D-nya, *Exploration*

and Analysis of the Origins, Nature and Development of the Sufi Movement in Australia (2004). Publikasinya meliputi "The Chistiyya Diaspora: An Expanding Circle?" dalam *Indian Diaspora: Retrospect and Prospect*, diedit oleh Brij Maharaj, K. Laxmi Narayan dan Dave Sangha, New Delhi: Sage Publications, 2006. Celia bisa dihubungi di cgenn@bigpond.com.

PATRICK HAENNI adalah peneliti di French Centre of Economic, Juristic and Social Studies and Documentations (CEDEJ) di Mesir. Sebagai seorang ilmuwan politik, dia tertarik pada proses Islamisasi dan para pengusaha saleh, khususnya di Mesir. Penelitian mutakhirnya menyelidiki hubungan antara bentuk-bentuk baru religiositas, globalisasi, dan pembaruan negara post-kolonial di Timur Tengah. Karya-karya terkininya (dalam bahasa Prancis, Jerman, dan Inggris) mengenai berbagai kemungkinan pemisahan ideologis melampaui Islamisme, pembentukan negara dan penguatan politik di benteng awal Islam di Kairo, Islam post-salafis, penemuan kembali suatu liberalisme yang mendunia dalam Islam kontemporer, dan keberagaman retorika demokrasi dalam konteks Islam yang berbeda-beda. Beberapa buku terbarunya adalah *L'ordre des caids: Conjurer la dissidence urbaine au Caire*, Paris: Karthala, 2005; dan *L'islam de marche, l'autre revolution conservatrive*, Paris: Le Seuil, 2005. Patrick dapat dihubungi di patrickhaenni@bluewin.ch.

JULIA DAY HOWELL adalah Deputi Direktur Institut Asia Griffith di Universitas Griffith (Brisbane, Australia), tempat di mana dia juga menjadi Associate Profesor dalam Studi Asia. Dia menyelesaikan studi pascasarjananya dalam bidang antropologi di London School of Economics dan di Universitas Stanford. Karya awalnya berhubungan dengan berbagai tradisi agama India di Indonesia dan Gerakan-Gerakan Agama Baru asli Asia di Barat. Karya terkininya tentang sufisme dan Islam Indonesia dalam konteks kosmopolitan, berdasarkan pada minatnya yang panjang pada sosiologi gerakan pembaruan agama dan berdasarkan pada karya kolaboratifnya dengan para psikolog di Indonesia dan Australia tentang pengalaman-pengalaman religius. Dia juga

memublikasikan tulisannya di berbagai jurnal, seperti *Sociology of Religion, Journal for the Scientific Study of Religion, Social Compass* dan *Journal of Asian Studies*. Dia sekarang tengah mengerjakan buku berjudul *Cosmopolitan Sufis: Pluralism and Piety in Indonesia*. Julia bisa dihubungi di j.howell@griffith.edu.au.

MICHAEL LAFFAN adalah Asisten Profesor di Departemen Sejarah di Universitas Princeton, mengajar di Australia dan bekerja selama tiga tahun sebagai mahasiswa post-doktoral di International Institute of Asian Studies di Leiden. Buku pertamanya, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia* (2003) berkenaan dengan kedudukan Islam dalam pengimajinasian Indonesia pada periode akhir kolonial. Penelitian mutakhirnya adalah tentang peranan para informan dan sarjana kolonial Belanda dalam mendefinisikan bentuk Islam Indonesia. Berbagai publikasi terkininya yang lain meliputi sejumlah artikel tentang pengimajinasian geografi awal Asia Tenggara (Finding Java, *ARI Occasional Papers*, 2005); praktik-praktik yuridis di Indonesia (The Fatwa Debated?, *Islamic Law and Society*, 12, 2005); dan dengan Michael Feener tentang hagiografi Yaman dan hubungannya dengan narasi-narasi konversi awal di Sumatera (Sufi Scents a cross the Indian Ocean, *Archipel*, 70, 2005). Michael dapat dihubungi di mlaffan@princeton.edu.

YOGINDER SIKAND adalah seorang penulis independen yang berbasis di New Delhi. Dia mengikuti Ph.D di Universitas London dengan studi post-doktoral di International Institute for the Study of Islam in the Modern World di Leiden. Dia menjadi editor sebuah majalah *online* bulanan, Qalandar (www.islaminterfaith.org), yang secara khusus mengangkat isu-isu mengenai Islam, umat Muslim, dan hubungan antarmasyarakat di Asia Selatan. Yoginder telah menulis beberapa artikel jurnal dan pers populer. Buku-bukunya meliputi: *Bastions of the Believers: Madrass and Islamic Education in India*, New Delhi: Penguin India, 2005; *Muslims in India Since 1947: Islamic Perpectives on Inter-Faith Relations*, London: RoutledgeCurzon, 2004; *Struggling*

to be Heard: South Asian Muslim Voices, New Delhi: Global Media Publications, 2004; *Sacred Spaces: Exploring Traditions of Shared Faith in India*, New Delhi: Penguin India, 2003; dan *The Origins and Development of the Tablighi Jamaat (1920-2004): A Cross-Country Comparative Study*, New Delhi: Orient Longman, 2002. Yoginder dapat dihubungi di ysikand@yahoo.com

BRIAN SILVERSTEIN adalah Asisten Profesor Antropologi di Universitas Arizona. Dia telah menerbitkan sejumlah buku tentang Islam dan modernitas di Turki, kaum intelektual Islamis Turki, suara dan teks sufisme, media massa di Turki, dan politik kebudayaan di Asia Tengah pada masa Soviet awal. Dia secara khusus menulis sebuah buku, berdasarkan pada dua tahun studi lapangan di Istambul dan berbagai kota di Turki, tentang disiplin Islam dalam pembentukan etika-diri di Turki dan artikulasinya dengan media massa dan norma-norma kewarganegaraan liberal. Brian dapat dihubungi di bsilver@email.arizona.edu.

BENJAMIN F. SOARES adalah seorang antropolog di Pusat Studi Afrika di Leiden, Belanda. Dia mengajar di Universitas Sussex, Universitas Chicago, dan Universitas Northwestern di mana dia menyelesaikan Ph.D-nya. Dia adalah penulis buku *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*, Edinburgh/Ann Arbor: Edinburgh University Press/University of Michigan Press, 2005; co-editor untuk buku *Islam, Transnationalism, and the Public Sphere in Western Europe*, sebuah isu khusus di *Journal of Ethnics and Migration Studies*, 30(5), 2004; dan editor untuk buku *Muslim/Christian Encounters in Africa*, Leiden: Brill, 2006. Benjamin dapat dihubungi di BSoares@ascleiden.nl.

MARTIN VAN BRUINESSEN adalah Ketua ISIM untuk studi komparatif masyarakat-masyarakat Muslim kontemporer di Universitas Utrecht di Belanda. Dia adalah seorang antropolog dengan minat yang kuat pada sejarah dan politik, dengan pengalaman penelitian di Kurdistan, Afghanistan, dan Indonesia. Dia menulis sejumlah buku meliputi *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, London: Zed Books,

1992; dan *Mullas, Sufis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society*, Istanbul: Isis Press, 2000; dan banyak artikel. Penelitian mutakhirnya mengenai otoritas dan pengetahuan keagamaan Muslim di Eropa Barat. Martin dapat dihubungi di martin.vanbruinessen@let.uu.nl.

MATTHIJS VAN DEN BOS adalah seorang peneliti di Institute for Migration and Ethnic Studies, Universitas Amsterdam, dengan latar belakang antropologi dan studi Iran. Disertasinya menelusuri perkembangan panjang dua tarekat sufi Syiah (Nematollahi) di Iran, dan dia secara khusus bekerja untuk jaringan transnasional Belanda-Iran. Beberapa publikasi terpilihnya meliputi *Mystic Regimes: Sufism and the State in Iran, From the Late Qajar Era to the Islamic Republic*, Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia, 83, Leiden: Brill, 2002; "Catatan tentang Sufisme dan Freemasonry di Iran, 1900-97," *Journal of the History of Sufism*, 4, 2003-04; "Transnational Orientalism: Henry Corbin in Iran," *Antropos*, 100(1), 2005; dan "Hyperlinked Dutch-Iranian Cyberspace," *International Sociology*, 21, 2006.

LEONARDO A. VILLALON adalah Direktur Centre for African Studies dan Associate Profesor Ilmu Politik di Universitas Florida. Penelitiannya terfokus pada isu-isu Islam dan politik, dan pada demokratisasi di Senegal, Mali, dan Niger. Dia telah menulis banyak artikel dan bagian buku tentang politik dan agama di Afrika Barat. Dia adalah penulis buku *Islamic Society and State Power in Senegal*, New York: Cambridge University Press, 1995; dan co-editor untuk buku *The African at a Critical Juncture: Between Disintegration and Reconfiguration*, Boulder, CO., London: Lynne Rienner, 1998; dan *The Fate of Africa's Democratic Experiments: Elites and Institutions*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2005. Dia mengajar selama dua tahun sebagai seorang sarjana senior Fulbright di Universitas Cheikh Anta Dip di Dakar, Senegal. Dia juga mengajar di Universitas Gaston Berger di St. Louis, Senegal, dan memberi kuliah serta mengarahkan berbagai seminar dan

workshop di berbagai lembaga sepanjang Afrika Barat. Leonardo dapat dihubungi di villalon@africa.ufl.edu.

RAPHAEL VOIX adalah mahasiswa Ph.D di Pusat Penelitian Antropologi dan Sosiologi Komparatif di Universitas Paris X, Prancis. Penelitiannya mengenai berbagai gerakan keagamaan kontemporer di India dan jaringan transnasionalnya, khususnya dalam tradisi hatha-yoga di Bengal Barat. Dia juga menguji bentuk baru kerekatan tarekat sufi melalui penelitian tentang masuknya masyarakat Prancis ke Tarekat Budhishya Marokko. Raphael Voix dapat dihubungi di rvoix@jerevox.com.

JOHN O. VOLL adalah Profesor Sejarah dan Associate Direktur Prince Alwaleed Bin Talal Centre for Muslim-Christian Understanding di Universitas Georgetown. Dia pernah menjadi Presiden Asosiasi Studi Asia Tenggara di Amerika Utara. Di antara publikasinya adalah *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994; dan bersama John L. Esposito, *Makers of Contemporary Islam*, New York: Oxford University Press, 2001. John dapat dihubungi di vollj@georgetown.edu.

ITZCHAK WEISMANN adalah dosen senior di Departemen Sejarah Timur Tengah, Universitas Haifa, Israel. Minat penelitiannya terfokus pada Islam modern secara umum, dan hubungan timbal-balik antara sufisme dengan gerakan-gerakan Islam fundamentalis dan radikal. Publikasinya meliputi *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden: Brill, 2001; bersama Fruma Zachs, *Ottoman Reforms and Muslim Regeneration*, Leiden: Brill, 2005; dan banyak artikel tentang Islam di Syria, di luar Timur Arab, dan di India. Bukunya tentang persaudaraan Naqsyabandi dijadwalkan terbit pada 2006 oleh Routledge. Itzchak dapat dihubungi di weismann@research.haifa.ac.il.

PNINA WERBNER adalah Profesor Antropologi Sosial di Keele. Dia adalah penulis "The Manchester Migration Trilogy" yang terdapat dalam buku *The Migration Process: Capital, Gifts and*

Offerings among British Pakistanis, New York: Berg 1990 dan 2002; *Imagined Diasporas among Manchester Muslims*, Oxford: James Currey, dan Santa Fe: School of American Research, 2002; dan *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*, London: Hurst, dan Indiana: Indiana University Press, 2003. Terakhir co-editor kumpulan tulisan meliputi, dengan Tariq Modood, *Debating Cultural Hybridity*, London: Zed Books, 1997; dengan Tariq Modood, *The Politics of Multiculturalism in the New Europe*, London: Zed Books, 1997, dengan Helene Basu, *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, London dan New York: Routledge 1998; dengan Nira Yuval-Davis, *Women, Citizenship and Difference*, London: Zed Books, 1999; dan suatu isu khusus dalam jurnal *Diaspora* tentang "Materialitas Diaspora," 9 (1), 2000. Dia melakukan penelitian di Inggris, Pakistan, dan Bostwana. Pnina dapat dihubungi di P.Werbner@keele.ac.uk.

AHMAD SYAFI'I MUFID adalah peneliti di Pusat Penelitian dan Pengembangan Departemen Agama Indonesia, di Jakarta. Dia memperoleh gelar Ph.D di International Institute for Asian Studies, Leiden, di bawah proyek "Islam di Indonesia: Diseminasi Otoritas Keagamaan Pada Abad 20." Disertasinya tentang sufisme kontemporer di Jakarta. Syafii Mufid telah memublikasikan beberapa buku, di antaranya yang paling mutakhir adalah *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa*, yang semula merupakan tesis magister antropologi di Universitas Indonesia. Dia juga menjabat sebagai salah satu Ketua Dewan Pimpinan Pusat (DPP) Forum Komunikasi Kerja Sama Islamic Centre Indonesia. Syafii Mufid dapat dihubungi di a.s.mufid@let.leidenuniv.nl.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

Urban Sufism

Kebangkitan Sufisme pada masa pasca-modernitas dan globalisasi ini, tidak hanya di Indonesia, tetapi juga di hampir seluruh kawasan Dunia Muslim; dan bahkan di kalangan Muslim di diaspora Barat. Ini bertentangan dengan anggapan sementara ahli yang pernah memprediksikan Sufisme tidak dapat bertahan di tengah modernisasi, dan kemudian globalisasi. Tetapi seperti diingatkan van Bruinessen dan Howell, kebangkitan Sufisme tidak bisa sepenuhnya dipahami hanya sebagai suatu bentuk respon kaum Sufi terhadap modernitas dan globalisasi.

Membaca buku *Urban Sufism* yang disunting Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell ini sangat membantu untuk lebih memahami berbagai gejala Sufisme dalam kaitan dengan modernitas di kalangan kaum Muslimin di masa kontemporer. Buku ini merupakan sumbangan penting ke arah pemahaman lebih baik tentang Sufisme dewasa ini tidak hanya di Indonesia, tetapi juga di berbagai wilayah masyarakat Muslim lain.

— Azyumardi Azra —
Gurubesar Sejarah dan Direktur Sekolah Pascasarjana
UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

PPIM Buku ini diterbitkan atas kerja sama PPIM (Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat — Center for the Study of Islam and Society) UIN Jakarta dengan Penerbit RajaGrafindo Persada.

Ikut mendukung gerakan anti pembajakan buku

RAJAWALI PERS
CITRA NIAGA BUKU PERGURUAN TINGGI
PT RAJAGRAFINDO PERSADA
978-979-769-224-7